# OPERE

*DI MONSIGNOR*

JACOPO-BENIGNO BOSSUET

VESCOVO DI MEAUX.

TOMO XXI.

# INTRODUZIONE
## ALLA
# FILOSOFIA,
## OVVERO
## TRATTATO DELLA COGNIZIONE
# DI DIO,
## E DI SE MEDESIMO

*DI MONSIGNOR*

JACOPO-BENIGNO BOSSUET

VESCOVO DI MEAUX.

VENEZIA,

MDCCXCVII.

PRESSO PIETRO ZERLETTI.

*CON LICENZA, E PRIVILEGIO.*

# DISEGNO,

## *E divisione di questo Trattato.*

La sapienza consiste nel conoscere Iddio, e nel conoscer se medesimo. La cognizione di noi medesimi ci deve innalzare alla cognizione di Dio. Per conoscer perfettamente l'uomo, bisogna sapere, ch'egli è composto di due parti, che sono *Anima, e Corpo*. L'Anima è ciò, che ci fa pensare, intendere, sentire, discorrere, volere, scegliere una cosa piuttosto, che l'altra, ed un moto in vece di un altro, come sarebbe muoversi a destra, piuttosto che a sinistra. Il Corpo è questa massa estesa in lunghezza, larghezza, e profondità, di cui ci serviamo per esercitare le nostre operazioni. Onde, quando noi vogliamo vedere, apriamo gli occhi, quando vogliamo prendere qualche cosa, o stendiamo la mano per brancarla, o moviamo le gambe, ed i piedi, e con essi tutto il Corpo, per avvicinarci alla medesima. Vi sono dunque nell'uomo tre cose da considerare, l'Anima da se, il Corpo da se, l'unione di tutti e due.

In questo Trattato noi non ci tratterremo a lungo sopra di queste cose , siccome neppure faremo ricerca delle loro cause profonde ; ma proccureremo in vece di osservare , e di concepire quello , che ciascun di noi può conoscere con far riflessione sopra ciò , che accade continuamente o a noi medesimi , o agli altri uomini simili a noi . Diamo principio dalla cognizione di ciò , ch' è nella nostra Anima .

# INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA, OVVERO TRATTATO DELLA COGNIZIONE DI DIO, E DI SE MEDESIMO.

## CAPITOLO PRIMO.

### Dell' Anima.

§. I.

*Operazioni sensitive, e primieramente de' cinque sensi.*

Noi conosciamo la nostr' Anima dalle sue operazioni, le quali sono di due sorte: altre intellettive, ed altre sensitive. Tutti conoscono quello, che noi chiamiamo comunemente i cinque sensi; cioè l'udito, la vista, l'odorato, il gusto, ed il tatto.

Alla vista appartengono il lume, ed i colori; all'udito i suoni; all'odorato i buoni e cattivi odori; al gusto l'amaro, il dolce, e le altre qualità simili; al tatto il caldo, ed il freddo, il duro, ed il tenero, il secco, e l'umido.

La natura, da cui impariamo, che questi sensi, e le loro operazioni appartengono propriamente all'Anima, c'insegna altresì, che hanno i loro organi, o sieno stromenti nel corpo. Ciascun senso ha il suo proprio. La vista ha gli occhi; l'udito gli orecchi; l'odorato le narici; il gusto la lingua, ed il palato; il tatto solo si diffonde per tutto il corpo, e si trova in ogni luogo, dove v'è carne.

Le operazioni sensitive, cioè quelle de' sensi, sono chiamate sentimenti, e meglio ancora sensazioni. Veder li colori, udire i suoni, gustare il dolce, ovvero l'amaro, sono tutte sensazioni diverse.

Le sensazioni si fanno nella nostr' Anima alla presenza di certi corpi, che noi chiamiamo oggetti. Alla presenza del fuoco io sento il calore; io non odo alcuno strepito senza l'agitazione di qualche corpo; ci vuole la presenza del Sole, ovvero di qualche altro corpo luminoso, perchè io vegga il lume; il bianco, il nero non si veggono, v. g. se non è presente la neve, la pece, l'inchiostro ec. Senza qualche corpo rozzo, o acuto non si sente il ruvido, o il pungente: ed il medesimo si dica dell'altre sensazioni.

Acciò elleno si formino nella nostr' Anima bisogna, che l'organo corporeo sia attualmente urtato dall'oggetto, e ne riceva l'impressione. Io non veg-

go,

go, se non quando i miei occhi sono tocchi da' raggi, o diretti, o riflessi di un corpo luminoso. Se l'agitazione dell'aria non fa impressione nel mio orecchio, io non posso sentir lo strepito; e questo è propriamente quello, che noi chiamiamo la presenza dell'oggetto; imperocchè per quanto io sia vicino ad un quadro, se avrò gli occhi chiusi, ovvero qualche altro corpo interposto impedisca, che i raggi riflessi di questo quadro non vengano sino a' miei occhi, quest' oggetto non è loro presente. Ed il medesimo si vedrà accadere negli altri sensi.

Noi possiamo adunque definir la sensazione (se pure una cosa così intelligibile per se medesima ha bisogno d'esser definita) noi possiamo dico definirla: *La prima percezione, che si fa nell' Anima nostra alla presenza de' corpi da noi chiamati oggetti, dopo la impressione, che fanno detti oggetti negli organi de' nostri sensi.*

Io non pretendo però, che questa definizione sia esatta, e perfetta, atteso che ella ci spiega più tosto in che congiuntura le sensazioni sieno solite a farsi sentire, di quello ci spieghi la natura delle medesime; ma questa definizione basta per farci distinguere a bella prima le sensazioni dalle altre operazioni dell' Anima nostra.

Ma quantunque noi non possiamo intendere le sensazioni senza i corpi, che sono i loro oggetti, e senza le parti de' nostri corpi, che servono di organi per esercitarle; siccome noi non mettiamo le sensazioni negli oggetti, neppure le mettiamo negli organi, le disposizioni de' quali, quando sieno ben conside-

siderate, come noi faremo a suo luogo, si troveranno della medesima natura di quelle degli oggetti medesimi; e per questa ragione noi guardiamo le sensazioni come cose appartenenti all'Anima nostra; ma che ci mostrano però l'impressione, che i corpi, i quali ci circondano, fanno sopra il nostro, e la corrispondenza, ch'egli ha con esso loro.

Secondo la nostra definizione, la sensazione dev' esser la prima cosa, che si fa sentire nell'Anima, ed il primo effetto prodotto dalla presenza degli oggetti.

Ed in fatti la prima cosa, che io conosco, aprendo gli occhi, sono il lume, ed i colori, e se non conosco cosa alcuna, dico d'esser nelle tenebre. La prima cosa, che sento avvicinando le mani al fuoco, o maneggiando del ghiaccio, sono il caldo, ovvero il freddo; e così del restante.

Io posso bene susseguentemente aver molti pensieri intorno alla luce; ricercarne la natura, osservarne le riflessioni, e le refrazioni, considerare altresì, che i colori, i quali al ritirarsi del lume immediatamente spariscono, mostrano di non esser nel corpo, in cui gli scorgo, altro che modificazioni diverse del lume medesimo, cioè a dire diverse riflessioni, o refrazioni de' raggi del Sole, e degli altri corpi luminosi. Ma tutti questi pensieri mi vengono dopo questa percezione sensibile del lume, che io ho chiamata sensazione, ed è la prima, che s'è fatta in me subito che ho aperti gli occhi.

Parimente, dopo aver sentito il caldo, o il freddo, posso osservare, che i corpi, da'quali mi vengono

gono questi sentimenti, cagionerebbero varie alterazioni nelle mie mani non ritirandole; il caldo le abbrucerebbe, e le consumerebbe; il freddo le addormenterebbe, e mortificherebbe; e così del resto. Ma questo non è quel, ch' io conosco subito avvicinato al fuoco. In quel primo istante si è fatta in me una percezione, che m' ha fatto dire, io ho caldo, ovvero ho freddo; e questa si chiama sensazione.

Benchè la sensazione ricerchi, per esser formata, la presenza attuale dell' oggetto, può però durare qualche tempo dopo. Il caldo, o il freddo dura nelle mani dopo averle allontanate, o dal fuoco, o dal ghiaccio, da cui era causato. Quando un gran lume, o il Sole medesimo riguardato fissamente ha fatta ne' nostri occhi un' impressione assai violenta, anche dopo averli chiusi ci appariscono de' colori in principio assai vivi, i quali però s' indeboliscono a poco a poco, e sembra in fine che si perdano nell' aria. Il medesimo suole avvenire dopo un grande strepito; ed un liquor dolce lascia, anche dopo d'esser inghiottito, un momento di gusto squisito; ma tutto ciò non è altro che un effetto del primo tocco fatto dall' oggetto presente.

## §. II.

### *Il Piacere, ed il Dolore.*

Il piacere, ed il dolore accompagnano le operazioni de' sensi; si sente piacere gustando delle buone vivande, e dolore nel gustarne delle cattive; e così del resto.

Que-

Questo solletico de' sensi, che si sente gustando v. g. delle buone frutta, de' liquori perfetti, ed altre vivande squisite, è quello che si chiama piacere, o voluttà. Il sentimento importuno de' sensi offesi si chiama dolore.

L'uno, e l'altro sono compresi ne' sentimenti, o sensazioni, perchè tutti due sono una percezione subita, e viva, che si fa immediatamente in noi alla presenza degli oggetti dilettevoli, ed odiosi; in quella maniera, che alla presenza di un ottimo vino, che umetta il nostro palato, la prima cosa, che sentiamo è il piacere, che ci arreca, ed alla presenza di una spada, che ci ferisce, e ci strazia, nulla si sente più presto, nè più vivamente quanto il dolore causatoci.

Benchè il piacere, ed il dolore sieno cose, che non abbisognano di definizione, perchè sono concepute da se medesime, noi possiamo ciò non ostante definire il piacere, *un sentimento grato, che conviene alla natura*; ed il dolore, *un sentimento nojoso contrario alla natura*.

Sembra, che questi due sentimenti nascano in noi come tutti gli altri, alla presenza di certi corpi, che ci aggradiscono, o ci offendono. In effetto sentiamo il dolore, quando siamo tagliati, punti, ristretti, &c. e ne discopriamo facilmente la causa, perchè veggiamo quello, che ci stringe, e ci punge; ma abbiamo degli altri dolori più interni, come di capo, di stomaco, di colica, ed altri simili. Abbiamo la fame, e la sete, che sono altresì due specie di dolori. Questi dolori si risentono al di

den-

dentro, senza che ne veggiamo alcuna cagione al di fuori; ma possiamo facilmente dedurre, che procedano da' medesimi principj degli altri, cioè, che noi li sentiamo, quando le parti interne sono punte, o percosse da alcuni umori, che vi cadono sopra appresso a poco nella medesima maniera, che noi veggiamo accadere nelle parti esterne; onde tutte queste sorte di dolori sono della medesima natura, de' quali conosciamo le cause, ed appartengono senza dubbio alle sensazioni.

Il dolore è più lungo, e più vivo del piacere; da ciò dovremmo comprendere quanto sia miserabile, ed infelice il nostro stato in questa vita.

Non bisogna confondere il piacere, ed il dolore con l'allegrezza, e la malinconia: hanno della coerenza fra loro, e noi confondiamo spesso questi nomi; ma quanto più sono prossime, e quanto più siamo soggetti a confonderle, tanto maggiormente bisogna usar ogni diligenza per distinguerle.

Il piacere, ed il dolore nascono alla presenza effettiva di un corpo, che tocca, e si accosta agli organi in una parte determinata di esso: per esempio il piacere del gusto precisamente su la lingua, ed il dolore d'una ferita nella parte offesa. Non è però il medesimo dell'allegrezza, e della malinconia, alle quali non si può attribuire alcun sito certo; oltre di che possono anche esser eccitate in assenza degli oggetti sensibili dalla sola immaginazione, o dalle riflessioni dell'intelletto; laddove l'immaginarsi il piacere del gusto, e di un odore squisito, ovvero il dolore della podagra non ne farà mai na-

scere

scere del sentimento. Un uomo, volendo esprimer il male causatogli dalla podagra, non dirà di sentirne malinconia, ma bensì dolore; e così parimente non dirà di sentire una grande allegrezza in bocca, quando bee un liquore delizioso, ma bensì un gran piacere. Un uomo conosce d'esser assalito da una di quelle malattie, che sono mortali, quantunque non sieno dolorose; ei non sentirà punto di dolore, ma ciò non ostante sarà immerso nella malinconia; sicchè queste cose sono assai diverse, e per questa ragione abbiamo posto il piacere, ed il dolore con le sensazioni; e collocheremo l'allegrezza, e la malinconia con le passioni dell'appetito.

Egli è facile però osservare tutte le nostre sensazioni. Vi sono quelle de' cinque sensi, ed inoltre il piacere, ed il dolore. I piaceri non sono tutti d'una medesima specie, e noi ne sentiamo d'assai differenti, non solo in diversi sensi, ma anche nel medesimo, e lo stesso si dee dir de' dolori. Quello della emicrania non somiglia a quello della colica, o della podagra. Vi sono alcune spezie di dolori, che cessano, e ritornano ogni giorno, come la fame, e la sete.

## §. III.

### *Diverse proprietà de' Sensi.*

Fra i nostri sensi, alcuni hanno l'organo doppio, come sono la vista, l'udito, e l'odorato; e la sensazione può esser esercitata da questi organi congiun-

giuntamente, e separatamente. Quando operano congiuntamente, la sensazione è un po più gagliarda; tanto che si vede meglio con due occhi, che con un solo, benchè vi sieno molti, che non ne distinguono la differenza.

Alcune delle nostre sensazioni si fanno sentire di dove vengono; altre non ce lo lasciano distinguere. Quando abbiamo la emicrania, la podagra, la colica, sentiamo il dolore in una parte determinata, ma non possiamo distinguere da che parte venga, laddove i suoni, e gli odori sentiamo benissimo da che parte vengono. Nel tatto sentiamo ciò, che ci fa resistenza, o che cede. Sogliamo attribuire naturalmente ad alcune cose il buono, e cattivo gusto. La vista sopra tutto riferisce sempre, e prontissimamente ad una determinata parte, e ad un determinato oggetto i colori, che discerne.

Quindi segue, che noi dobbiamo sentire altresì in qualche maniera la figura, ed il moto di alcuni oggetti v. g. de' corpi colorati; imperocchè risentendo, come noi facciamo subito, da qual parte ci venga il sentimento, perchè viene da molte parti, e da molti punti, noi ne conosciamo l'estensione, e per esser ristretti dentro a certi limiti, fuori de' quali non sentiamo cosa alcuna, noi venghiamo in cognizione della loro figura; se mutano sito, come una torcia, quando è portata avanti di noi, ne risentiamo subito il moto, e ciò succede principalmente nella vista, ch'è il più chiaro, ed il più distinto di tutt'i sensi.

Non è già che l'estensione, la figura, ed il mo-

to

to sieno per se stessi visibili, poichè l'aria non lo è, quantunque abbia tutte queste qualità, onde si chiamano visibili per accidente, perchè non lo sono se non per via de' colori.

Da ciò procede la distinzione delle cose sensibili per se medesime, come i colori, i sapori &c., e sensibili per accidente, come la grandezza, la figura, ed il moto.

Le cose sensibili per accidente si chiamano ancora sensibili comuni, perchè sono comuni a molti sensi. Noi discerniamo con la vista, e con il tatto ancora una certa estensione, ed una certa figura ne' nostri oggetti; e quando ci scappa qualche cosa, che abbiamo nelle mani, in qualche maniera sentiamo, ch' ella si muove. Ma bisogna osservare, che queste cose non sono il proprio oggetto de' sensi, come abbiamo detto.

Vi sono dunque i sensibili comuni, ed i sensibili proprj. I sensibili proprj sono quelli particolari a ciascun senso, come i colori alla vista, il suono all' udito &c. I sensibili comuni sono, come abbiam detto di sopra, quelli, che sono comuni a molti sensi.

Si potrebbe qui esaminare, se sia un' operazione de' sensi quella, che ci fa discernere da che parte viene il colpo, e l' estensione, la figura, o il moto dell' oggetto, perchè forse questi sensibili comuni appartengono a qualche altra operazione, che s' unisce a quella de' sensi. Ma non abbiamo a fare tante precisioni: basta qui aver osservato, che la percezione di questi sensibili comuni non mai si separa dalle sensazioni.

§. IV.

## §. IV.

### *Il Senso comune, e l' Immaginazione.*

Due osservazioni ci restano da fare sopra le sensazioni. La prima è, che, per quanto sieno diverse fra loro, v'è nell' Anima una facoltà di riunirle; perchè l' esperienza c' insegna, che facciamo un solo oggetto sensibile di tutto ciò, che ci fa impressione unitamente, massime quando il colpo viene dalla medesima parte. Così quando veggo il fuoco d'un tal colore, ne risento il caldo, e ne odo lo strepito; non solamente io veggo questo colore, sento questo caldo, ed odo questo strepito; ma risento queste diverse sensazioni come procedenti dal medesimo fuoco.

Questa facoltà dell' Anima, che unisce le sensazioni; o sia un effetto di queste sensazioni, che s' uniscono naturalmente quando vengono insieme, o sia una parte dell' immaginativa, di cui parleremo; questa facoltà, dico io, qualunque siesi, fintanto che fa un oggetto solo di tutto ciò, che unitamente fa impressione ne' nostri sensi, è chiamata il senso comune, il qual termine si trasporta alle operazioni dell' intelletto; ma la sua propria significazione è quella, che abbiamo ora osservata.

La seconda osservazione da farsi nelle sensazioni si è, che dopo d' essere passate, lasciano nell' Anima un' immagine di se medesime, e de'loro oggetti, ed è quello, che chiamiamo immaginare.

Quantunque l'oggetto colorato, ch'io veggo, si ritiri; lo strepito, che sento, s'acquieti; io tralasci di bere un liquor grato; il fuoco, che mi riscalda, s'estingua; ed il sentimento del freddo sia sopravvenuto in vece di lui; io immagino ancora in me medesimo, questo colore, questo strepito, questo piacere, questo caldo, per verità più debolmente di quando lo vedea, l'udiva, lo gustava, lo sentiva attualmente, ma sempre della medesima natura.

Inoltre, dopo un'intera, e lunga interruzione di questi sentimenti, possono ancora rinnovarsi. Il medesimo oggetto colorato, il medesimo suono, il medesimo piacere di un buono odore, o d'un buon gusto mi ritorna in mente molte volte, o vegliando, o sognando, e ciò si chiama memoria; e quest'oggetto mi ritorna alla mente tale, quale i sensi l'aveano presentato da principio, e marcato, per dir così, de' medesimi caratteri, con cui era stato affetto da ciascun senso, quando un lungo tempo non l'avesse fatto dimenticare.

Onde è facile intender, che cosa sia immaginare. Ogni volta, che un oggetto sentito una volta esternamente, si ferma internamente, o si rinnova nel mio pensiero con l'immagine della sensazione cagionata nella mia Anima; io lo denomino immaginare. Per esempio, quando ciò, che ho veduto, che ho udito, mi ritorna alla mente nelle tenebre, o nel silenzio, non dico di vederlo, o di sentirlo; ma d'immaginarmelo.

La facoltà dell'Anima, dove si fa questa operazione, si chiama immaginativa, o fantasia da una

pa-

parola Greca, che significa presso a poco il medesimo, cioè farsi un'immagine.

L'immaginazione di un oggetto è sempre più debole della sensazione, perchè l'immagine degenera sempre dalla vivacità dell'originale.

Con ciò resta spiegato tutto quello, che risguarda le sensazioni: elleno nascono vivacemente, ed immediatamente alla presenza degli oggetti sensibili: quelle, che risguardano il medesimo oggetto, quantunque dipendano da diversi sensi, si uniscono assieme, e sono riferite all'oggetto da cui sono nate. In fine, dopo che sono passate, si conservano, e si rinnovano per mezzo della loro immagine.

## §. V.

### *De' Sensi esterni, ed interni, e più particolarmente dell' Immaginazione.*

Ecco ciò, che ha fatto ritrovare la celebre distinzione de' sensi esterni, ed interni.

Si chiama senso esterno quello, il cui organo si vede al di fuori, e che ricerca un oggetto esterno attualmente presente.

Tali sono i cinque sensi conosciuti da tutti. Si veggono gli occhi, gli orecchi, e gli altri organi dei sensi, e non si può, nè vedere, nè udire, nè sentir in maniera alcuna, se gli oggetti esterni, che possono far impressione sopra questi organi, non sono presenti.

Si chiama senso interno quello, i cui organi non appariscono, e che non ricerca un oggetto esterno

attualmente presente. Si numerano per ordinario tra i sensi interni anche la facoltà, che unisce le sensazioni, cioè il senso comune, e quella, che le conserva, o le rinnova, cioè l'immaginativa.

Si può dubitare del senso comune, perchè questo sentimento v. g., che unisce le diverse sensazioni cagionateci dal fuoco, e le riferisce ad un solo oggetto, si fa solamente alla presenza dell'oggetto medesimo, e nel medesimo momento, che i sensi esterni operano; ma l'atto d'immaginare, che continua, dopo che i sensi esterni cessano d'operare, appartiene senza dubbio al senso interno.

Egli è però facile conoscer perfettamente la natura di questa operazione senz'applicarvisi molto.

La vista, e gli altri sensi esterni ci fanno conoscere certi oggetti fuori di noi; ma oltre di ciò noi possiamo conoscerli internamente tali, quali ci sono rappresentati da'sensi esterni, anche dopo che hanno cessato d'agire. Per esempio io fo qui un triangolo, △ e lo veggo con gli occhi; quantunque io li chiuda, posso vedere ancora internamente questo medesimo triangolo tale, quale mi fu rappresentato dalla vista, del medesimo colore, della medesima grandezza, nella stessa situazione; e questo si chiama immaginare un triangolo.

V'è però una differenza, la quale è, come si è detto, che questa continuazione della sensazione, facendosi con una immagine, non può esser così viva come la sensazione medesima, che si fa con la presenza attuale dell'oggetto, onde viene poi ad indebolirsi sempre più col tempo.

Que-

Questo atto d' immaginare accompagna sempre l' azione de' sensi esterni. Tutte le volte ch'io guardo, nello stesso tempo immagino, ed è molto difficile distinguere questi due atti, quando la vista opera. Ma se ne conosce la diversità; perchè cessando di guardare, si può continuar ad immaginare, ch'è come un vedere la medesima cosa, tale quale si vedea quando era presente. Onde possiamo dire in genere, che immaginare una cosa, è una continuazione della sensazione, alquanto più debole però, e diversa da quello, ch'era nell' attuale presenza ai sensi esterni.

Quindi è, che immaginando un oggetto, s'immagina sempre di una determinata grandezza, e figura, con alcune qualità sensibili, particolari, e determinate, v. g. bianco, o nero; duro, o tenero; freddo, o caldo; e ciò in un tal grado, cioè più, o meno, e così del resto.

Bisogna osservare con attenzione, che immaginando noi non aggiungiamo se non la durata alle cose, che ci sono presentate da' sensi. Del resto l' immaginazione, in vece di aggiungere, diminuisce anzi le immagini, che ci restano della senzazione, non essendo mai così vive, come la medesima sensazione.

Questo è quello, che chiamiamo immaginare; ed in questa maniera l'Anima conserva le immagini degli oggetti, che ha sentiti, ed in fine questa è la facoltà immaginativa.

E non bisogna scordarsi, che, quando vien chiamata senso interno, opponendola al senso esterno,

 non

non è che le operazioni sì dell'uno, che dell'altro senso non si facciano dentro nell'Anima; ma, come si è detto, procede primieramente, perchè gli organi de' sensi esterni sono al di fuori; per esempio gli occhi, gli orecchi, la lingua &c., dove che gli organi, che servono all'immaginazione, non appariscono al di fuori; in secondo luogo, che, quando si esercitano i sensi esterni, si sente attualmente l'impressione dell'oggetto corporale, ch'è al di fuori, e perciò è necessario, che sia presente: laddove l'immaginazione è affetta dall'oggetto, tanto se è presente, come no, ed anche quando ha cessato d'esser assolutamente, purchè abbia fatta bene l'impressione negli organi, quando era presente. Così io non posso vedere il triangolo, di cui parliamo, se non è attualmente presente, ma posso immaginarmelo anche dopo di averlo cancellato, o allontanato dagli occhi.

Questo è quello, che risguarda i sensi tanto esterni, che interni, e la differenza degli uni, e degli altri.

## §. VI.

### *Le Passioni.*

Da questi sentimenti esterni, ed interni, e principalmente dal piacere, e dal dolore, nascono nell'Anima alcuni moti da noi chiamati passioni.

Il sentimento del piacere ci muove vivissimamente, quando è presente, e ci attrae gagliardamente; quan-

quando è lontano; ed il sentimento del dolore fa un effetto tutto contrario; onde, per tutto dove risentiamo, o immaginiamo il piacere, ed il dolore, proviamo una quasi violenza, che ci alletta, o ci ributta, ed è ciò, che ci fa provar appetito per una buona vivanda, e ripugnanza per una cattiva. E tutti gli altri piaceri, come anco i dolori, ci cagionano degli appetiti, o delle ripugnanze della medesima sorta, dove la ragione non opera.

Questi appetiti, o ripugnanze, ed avversioni, sono chiamate moti dell'Anima, non perchè ella cangi sito, o si trasferisca da un luogo all'altro; ma siccome il Corpo s'avvicina, o s'allontana movendosi, così l'Anima co' suoi appetiti, o avversioni s'unisce, o si separa dagli oggetti.

Supposte queste cose, noi possiamo definire la passione un moto dell'Anima, la quale mossa dal piacere, o dal dolore sentito, o immaginato in un oggetto, lo segue, ovvero lo fugge. Se ho fame, cerco con passione il nutrimento necessario; se sono abbruciato dal fuoco, ho una passione gagliarda per allontanarmene.

Si contano ordinariamente undici passioni, quali riferiremo, e definiremo per ordine.

1. L'amore è una passione d'unirsi a qualche cosa. Si ama un nutrimento grato, si ama una donna, si ama l'esercizio della caccia. La passione fa, che bramiamo d'unirci a queste cose, e di possederle.

2. L'odio al contrario è una passione di allontanare qualche cosa da noi; io odio il dolore, e la fatica; io odio una medicina pel suo gusto ingrato;

odio un tal uomo, che mi fa del male, e la mia mente naturalmente se n'allontana.

3. Il desiderio è una passione, che ci fa ricercare ciò, che amiamo, quando non l'abbiamo in nostra balìa.

4. L'avversione chiamata altresì fuga, o allontanamento, è una passione d'impedire, che ci si avvicini un oggetto odiato.

5. L'allegrezza è una passione, colla quale l'Anima gode del bene presente, e vi si compiace.

6. La malinconia è una passione, colla quale l'Anima tormentata dal mal presente se n'allontana per quanto l'è possibile, e se ne affligge.

Tutte queste passioni non hanno bisogno, per esser eccitate, se non della presenza, o dell'assenza degli oggetti. Le altre cinque vi aggiungono della difficoltà.

7. L'audacia, o ardire, o coraggio, è una passione, per mezzo della quale l'Anima fa ogni sforzo per unirsi all'oggetto amato, il cui acquisto è difficile.

8. Il timore è una passione, per mezzo della quale l'Anima s'allontana da un male difficile a schivarsi.

9. La speranza è una passione, che nasce nell'Anima, quando l'acquisto dell'oggetto amato è possibile, benchè difficile; perchè quando egli è facile, o sicuro, se ne gode innanzi tratto, e si sta in allegria.

10. La disperazione al contrario è una passione, che nasce nell'Anima, quando l'acquisto dell'oggetto amato apparisce impossibile.

11. La

11. La collera è una passione, colla quale ci sforziamo di rispingere con violenza quello, che ci fa del male, o di vendicarcene.

Quest' ultima passione non ha la sua contraria, quando non si voglia metter fra le passioni l' inclinazione di far del bene a chi siamo obbligati, la quale si dee riferire alla virtù; oltre di che ella non ha, neppure la commozione, ed il torbido, che sogliono apportare le passioni.

Le sei prime passioni, le quali non presuppongono ne'loro oggetti altro, che la presenza, o l'assenza, si riferiscono dagli antichi Filosofi all' appetito chiamato concupiscibile; e le cinque ultime, che aggiungono la difficoltà alla presenza, o all' assenza dell' oggetto, le riferiscono all' appetito chiamato irascibile.

Chiamano appetito concupiscibile quello, dove domina il desiderio, o la concupiscenza; ed irascibile quello, dove domina la collera. Questo secondo appetito ha sempre qualche difficoltà da superare, o qualche sforzo da fare, e questo è quello che muove la collera.

L' appetito irascibile sarebbe forse meglio nominato il coraggioso. I Greci, che sono stati i primi a distinguere gli appetiti, esprimono con la medesima parola la collera, ed il coraggio; ed è naturale chiamar appetito coraggioso quello, che ha da superar delle difficoltà.

Quindi si possono unire le due espressioni d' irascibile, e coraggioso, perchè la collera è nata per eccitare, e sostenere il coraggio.

Co-

Comunque siasi: la distinzione delle passioni, in passioni, il cui oggetto è semplicemente riguardato come presente, o assente, ed in passioni, dove la difficoltà si trova unita alla presenza, o all'assenza, è indubitabile.

E quando parliamo di difficoltà, non è già, che sia necessario sempre metter nelle passioni, che la presuppongono, un giudizio espresso dell'intelletto, col quale giudica un tale oggetto difficile ad acquistarsi; ma è, (come vedremo meglio a suo luogo) che la natura ha vestito gli oggetti, difficili ad acquistarsi, di certi caratteri proprj, col mezzo de' quali fanno nella nostra mente impressioni, ed immagini differenti.

Oltre queste undici principali passioni, v'è anche la vergogna, l'invidia, l'emulazione, la maraviglia, lo stupore, ed altre simili, che si riferiscono a queste. La vergogna è una malinconia, o un timore d'esser esposto all'odio, ed al disprezzo per qualche errore, o per qualche difetto naturale mescolato col desiderio di ricoprirlo, o di giustificarci. L'invidia è una malinconia, che abbiamo del ben d'altri, ed un timore quando lo possediamo di restarne privi, ovvero una disperazione d'acquistar il bene, perchè lo veggiamo occupato da un altro con un odio invincibile contra quello, che, secondo il nostro modo d'intendere, ce lo ritiene. L'emulazione, che nasce nell'uomo di spirito, quando vede far dagli altri delle grandi azioni, contiene la speranza di poterle fare, perchè gli altri le fanno, ed un sentimento d'audacia, che ce le fa intrapren-

dere

dere con fiducia. La maraviglia, e lo stupore comprendono in se, o l'allegrezza d'aver veduta qualche cosa di estraordinario, ed il desiderio di sapere non meno le cause, che gli effetti; ovvero il timore, che sotto questo nuovo oggetto non vi sia qualche pericolo nascosto, e l'inquietudine causata dalla difficoltà di conoscerlo; perciò ne restiamo come immobili, e senz'azione; e questo è quello, che noi chiamiamo restar maravigliati.

L'inquietudine, l'affanno, il timore, il terrore, l'orrore, e lo spavento non sono altro, che gradi differenti, e diversi effetti della paura. Un uomo mal sicuro del bene, di cui va in cerca, o che possiede, s'inquieta; se s'accrescono i pericoli, gli cagionano degli affanni fastidiosi; quando il male incalza ancora più, s'intimorisce; se il timore lo turba, e lo fa tremare, ciò si chiama orrore, e terrore; che se poi il timore s'impadronisca talmente di lui, che sembri perduto, allora si chiamerà spavento.

Onde apparisce manifestamente, che in qualunque maniera si prendano le passioni, ed a qualsisia numero elleno s'estendano, si riducono poi sempre alle undici, che abbiamo spiegate.

E possiamo anche dire, se vogliam consultare ciò che passa dentro di noi, che tutte le nostre passioni si riferiscono all'amore, il quale le contiene, e l'eccita tutte. L'odio contra qualche oggetto procede dall'amore, che abbiamo per un altro. Io non odio la malattia, se non perchè amo la sanità. Io non ho avversione ad alcuno, se non in quanto

mi

mi è un ostacolo per possedere ciò, che amo. Il desiderio è un amore, che si estende al bene, che uno non ha, in quella maniera, che l'allegrezza è un amore, il quale s'attacca al bene, che uno possiede. La fuga, e la malinconia sono un amore, che s'allontana dal male, pel quale uno è privato del suo bene, e per cui si affligge. L'audacia è un amore, che intraprende tutto il difficile per possedere l'oggetto amato; ed il timore un amore, il quale, vedendosi minacciato di perdere ciò, che desidera, è turbato da questo pericolo. La speranza è un amore, che s'adula di possedere l'oggetto amato; e la disperazione è un amore desolato, perchè se ne vede privo per sempre, e ciò gli cagiona un abbattimento, da cui non si può liberare. La collera è un amore irritato, perchè gli si vuol togliere il suo bene, e si sforza per difenderlo. In fine, levate l'amore, non vi sono più passioni; supponete l'amore, voi le fate nascer tutte.

Perciò alcuni hanno parlato della maraviglia, come della prima di tutte le passioni, perchè ella nasce in noi alla prima sorpresa cagionataci da un oggetto nuovo, avanti di amarlo, o di odiarlo; ma se questa sorpresa si ferma alla semplice maraviglia di una cosa, che sembra nuova, non fa in noi alcuna commozione, e per conseguenza neppure passione alcuna; che se ci cagiona qualche commozione, abbiamo osservato, che appartiene alle passioni da noi spiegate. Onde bisogna persister a mettere l'amore per prima passione, e per sorgente di tutte le altre.

Que-

Questo è quanto noi possiamo conoscere delle nostre passionì ( in quanto si fanno sentire all' Anima) con un po di riflessione sopra di noi medesimi.

Bisogna aggiunger solamente, ch' elleno c' impediscono a discorrer bene, e che c' impegnano nel vizio, se non sono raffrenate; ma ciò s' intenderà meglio dopo la definizione dell' operazioni intellettuali.

## §. VII.

### *Le Operazioni Intellettuali, ed in primo luogo quelle dell' Intendimento.*

Le operazioni intellettuali sono quelle, che s' innalzano sopra de' sensi; ma diciamo qualche cosa di più preciso. Sono quelle, che hanno per oggetto qualche ragione da noi conosciuta.

Io chiamo qui ragione l' apprensione di qualche verità, o che sia riputata tale. Da ciò che siegue, s' intenderà il tutto più chiaramente.

Vi sono due sorte d' operazioni intellettuali; cioè quelle dell' intelletto, e quelle della volontà.

L' una, e l' altra sorta ha per oggetto qualche ragione da noi conosciuta. Tutto ciò che io intendo, è fondato su qualche ragione: qualunque cosa io voglio, posso sempre dire, per qual ragione la voglio.

Non è il medesimo delle sensazioni, come vedremo in appresso facendovi osservazione. Diciamo prima di tutto, ciò che appartiene all' intelletto.

L' intelletto è il lume, che Iddio ci ha dato per nostra guida. Gli si attribuiscono diversi nomi: quan-

quando inventa, e penetra, si chiama mente; quando giudica, e dirige al bene, ed al vero, si chiama ragione, e giudizio.

Il vero carattere dell'uomo, per cui totalmente si distingue dagli altri animali, è l'esser capace di ragione. E' portato naturalmente a render ragione di quello, che fa; onde il vero uomo sarà quello, che può render buona ragione della propria condotta.

La ragione, in quanto ci dissuade dal vero male dell'uomo, cioè dal peccato, si chiama coscienza.

Quando la nostra coscienza ci rimprovera il male, che abbiam fatto, allora si chiama sinderesi, o rimorso.

Siamo dotati di ragione per innalzarci sopra de' sensi, e dell'immaginazione. La ragione, che li siegue, e si sottopone a loro, è una ragion guasta, che non merita il nome di ragione.

Ecco in generale, che cosa è l' intelletto; ma lo concepiremo meglio, quando avremo esattamente definita la di lui operazione.

L' intendere è un conoscere il vero, ed il falso, e discernere uno dall' altro, v. g. parlando di un triangolo; il conoscerlo per una figura con tre lati; è un conoscer la verità, ovvero perchè questa parola triangolo presa assolutamente si appropria al triangolo rettilineo, la verità sarà l'intenderlo per una figura terminata da tre linee rette.

Con questa definizione io conosco la natura dell' intelletto, e la diversità, che corre tra lui, ed i sensi.

I sen-

I sensi danno luogo alla cognizione della verità, ma non è però col loro mezzo, che io la conosco.

Quando veggo gli alberi di un lungo stradone, quantunque tutti appresso a poco eguali, diminuirsi a poco a poco a' miei occhi, di modo che la diminuzione principia al secondo, e continua a proporzione della lontananza: quando veggo unito, liscio, e continuo ciò, che il microscopio mi rappresenta rozzo, ineguale, e separato: quando veggo incurvato nell'acqua un bastone, che so esser diritto: quando viaggiando in una barchetta con un moto eguale, mi pare d'essere immobile con tutta la roba, che vi si ritrova, e veggo fuggir da me quello, ch'è fuori di essa, quantunque non si scuota punto, di maniera che io attribuisco il mio moto alle cose immobili, ed alla loro immobilità: queste cose, ed altre mille della medesima natura, dove i sensi hanno bisogno d'esser corretti, mi fanno vedere, che io conosco la verità, e la discerno dalla falsità col mezzo di qualche altra facoltà.

E ciò non si trova solamente ne' sensibili da noi chiamati comuni, ma anche in quelli chiamati proprj. Mi accade spesso di vedere su certi oggetti alcuni colori, o alcune macchie, che non provengono dagli oggetti medesimi, ma dal mezzo, o a traverso del quale io li guardo, o dall'alterazione del mio organo; onde veggiamo, che gli occhi pieni di bile fanno veder tutto giallo; ed i medesimi occhi abbagliati, per essersi fissati nel Sole, fanno vedere dopo di ciò diversi colori, o in aria, o su gli oggetti, che non si vedrebbero senza quest'alterazione.

Spes-

Spesso io sento negli orecchi de' romori simili a quelli, che mi cagiona l'aria agitata da alcuni corpi, benchè ella non lo sia. Un odore sembra buono ad alcuno, e ad alcun altro cattivo. I gusti sono differenti, ed uno troverà amaro un cibo, che ad un altro sembra dolce. Anzi io medesimo non sono sempre della stessa opinione, e sento che il gusto varia in me, tanto per la disposizione della mia lingua, come per quella degli oggetti. Tocca alla ragione giudicar queste illusioni de' sensi, ed a lei ancora per conseguenza appartiene conoscere la verità.

Di più, i sensi non m'insegnano quello, che si fa negli organi. Quando io guardo, o ascolto, non sento lo scuotimento, che si fa nel timpano dell' orecchio, nè quello de' nervi ottici, che ho nel fondo dell' occhio. Quando avendo la vista offesa, o il gusto guasto, tutto mi sembra amaro, veggo tutto giallo, non è, nè il gusto, nè la vista, che mi facciano conoscere l'indisposizione degli occhi, e della lingua; imparo tutto ciò per mezzo di riflessioni fatte su gli organi corporei, di cui il mio solo intelletto mi fa conoscere gli usi naturali con le loro disposizioni buone, o cattive.

I sensi neppure mi dicono cosa vi sia negli oggetti capace di eccitare in me la sensazione. Ciò, che sento quando dico ho caldo, ovvero abbrucio, senza dubbio è diverso da ciò, che io concepisco nel fuoco, quando lo chiamo caldo, ed abbruciante. Ciò che mi fa dire, io ho caldo, è un certo sentimento, che il fuoco non sente, nè può averlo, e questo sen-

sentimento accresciuto sino al dolore mi fa dire, che io abbrucio.

Benchè il fuoco non abbia in se medesimo, nè il sentimento, nè il dolore, ch'eccita in me; bisogna bene, che abbia in se qualche cosa capace di eccitarlo: ma questa cosa che io chiamo calore del fuoco non è conosciuta da'sensi, e se io ne ho qualche idea mi viene d'altra parte.

Sicchè i sensi non ci apportano se non le loro sensazioni proprie, e lasciano giudicare all'intelletto delle disposizioni, che osservano negli oggetti. L'udito mi apporta solamente i suoni; il gusto l'amaro, ed il dolce; e per cagionare strepito bisogna, che l'aria sia mossa; ma ciò, che sia nelle vivande per farmele sentir amare, o dolci, non si può sapere, se l'intelletto non lo scopre.

Quello, che si dice de'sensi, deve intendersi altresì dell'immaginazione, la quale, come abbiamo detto, non ci arreca se non le immagini della sensazione, ch'ella supera solamente nella durata.

E tutto quello, che l'immaginazione aggiunge alla sensazione, è una pura illusione, che ha bisogno d'esser corretta, come quando o ne'sogni, o per qualche turbamento io immagino le cose diverse da quel, che ho vedute. Onde, tanto dormendo, che vegliando, ci troviamo spesso pieni di false immaginazioni, delle quali l'intelletto solo può giudicare. E per questa ragione tutt'i Filosofi sono d'accordo, che a lui solo appartiene conoscere il vero, ed il falso, e discerner l'uno dall'altro.

Egli è parimente il solo, che osserva la natura

delle cose. La vista ci mostra l'estensione, ed il moto ne' corpi; ma ci vuole l'intelletto per ricercare, e concepire, che cosa sia l'aver estensione, e l'essere in moto.

Per la ragione medesima il solo intelletto può sbagliare. Parlando propriamente non v'è errore nei sensi, i quali fanno sempre ciò che debbono, poichè sono fatti per operare secondo le disposizioni, non solo degli oggetti, ma ancora degli organi. Tocca all'intelletto, che dee giudicar dagli organi a tirare dalle sensazioni le conseguenze necessarie, e quando si lasci sorprendere, egli è quello, che s'inganna.

Onde resta costante, che il vero effetto dell'intelligenza è conoscere il vero, ed il falso, e discernere l'uno dall'altro; e ciò conviene al solo intelletto: dalla qual cosa si conosce in che sia diverso, tanto da' sensi, come dall'immaginazione.

## §. VIII.

### *Di alcuni Atti dell' Intelletto, che sono uniti alle sensazioni, ed in che maniera se ne conosca la differenza.*

Ma vi sono alcuni atti dell'intelletto tanto prossimi alle sensazioni, che, quando non siamo bene avvertiti, li confondiamo facilmente colle medesime.

Il giudizio, che noi naturalmente facciamo delle proposizioni, e dell'ordine, che ne risulta, è di questa sorta.

Co-

Conoscere le proporzioni, e l'ordine, è opera della ragione, che paragona una cosa con l'altra, e ne scopre le relazioni.

La relazione della ragione, e dell'ordine è grandissima. Non può rimettersi l'ordine nelle cose, se non per mezzo della ragione, nè esser conosciuto se non da lei. Egli è amico della ragione, ed il di lei oggetto proprio.

Sicchè non si può negare, che conoscere le proporzioni, conoscer l'ordine, e giudicarne, non sia una cosa superiore a' sensi.

Per la medesima ragione conoscer la bellezza, e giudicarne, è un'opera dell'intelletto, poichè la bellezza consiste nell'ordine, cioè nella disposizione, e nella proporzione.

Quindi è, che le cose meno belle in se medesime, ricevono una certa bellezza, quando sono disposte con giuste proporzioni, e con una mutua relazione.

E perciò appartiene alla mente, cioè all'intelletto, giudicare della bellezza, perchè è il medesimo, che giudicar dell'ordine, e della proporzione; cose tutte conosciute dal solo intelletto.

Ciò presupposto, non sarà difficile il comprendere, che ci accada spesso di attribuire a' sensi quello, che appartiene all'intelletto.

Quando noi rimiriamo un lungo stradone, benchè tutti gli alberi si diminuiscano a' nostri occhi a proporzione, che se ne allontanano, noi li giudichiamo tutti eguali. Questo giudizio non appartiene certo all'occhio, rispetto al quale gli alberi si diminuisco-

no; ma si forma per una secreta riflessione dello spirito, il quale conoscendo naturalmente la diminuzione cagionata dalla lontananza negli oggetti, giudica eguali tutte le cose, che scemano egualmente a misura della lontananza.

Ma quantunque questo giudizio appartenga allo spirito, sì per esser fondato sopra la sensazione, sì ancora perchè la siegue immediatamente, o più tosto nasce con essa, noi siamo soliti attribuirlo a'sensi, dicendo, che si vede con l'occhio l'uguaglianza di questi alberi, e la giusta proporzione di questo stradone.

E per questa medesima ragione lo stradone ci piace, e ci sembra bello; e noi crediamo veder cogli occhi, più tosto che intendere con lo spirito, o sia intelletto, questa bellezza, perchè ella si presenta a noi subito, che risguardiamo questo delizioso oggetto.

Ma noi già sappiamo, che la bellezza, cioè la giustezza, la proporzione, e l'ordine si conoscono dal solo intelletto, le di cui operazioni non debbono confondersi con quelle de'sensi, sotto pretesto della vicinanza tra loro.

Sicchè, quando noi diciamo d'una fabbrica, o d'una persona ch'è bella, facciamo un giudizio sopra la giustezza, e la proporzione di tutte le parti, confrontando le une con le altre, ed in questo giudizio v'è un discorso nascosto non conosciuto da noi, perchè si fa prestissimo.

Parliamo dunque male, dicendo, che questa bellezza si vede con gli occhi, ovvero ch'è un ogget-

to, di cui ne gode la vista; perchè questo giudizio procede da queste riflessioni secrete, quali essendo vive, e pronte, e seguitando immediatamente le sensazioni, vengono a confondersi con esso lei.

Il medesimo accade in tutte le cose, la bellezza delle quali conosciamo a prima vista. Ci sembra bello un colore per un giudizio secreto, che portiamo dentro di noi della sua proporzione col nostro occhio, che si consola rimirandolo. Una bella suonata, una bella canzone, una bella cadenza hanno la medesima proporzione col nostro orecchio. Conoscerne la giustezza, immediatamente quando vien toccato l'udito, è quello che chiamiamo buona orecchia, benchè si dovesse, parlando esattamente, attribuire questo giudizio all'intelletto.

E per conoscere chiaramente, che questa giustezza attribuita agli orecchi è un'operazione del discorso, e della riflessione, basta osservare, che si acquista, o si perfeziona con l'arte. Vi sono alcune regole, che conosciute una volta fanno sentire più prontamente la bellezza di alcuni accordi. L'uso stesso lo fa da se, perchè moltiplicando le riflessioni le rende più facili, e più pronte. E si dice che raffina l'orecchio, perchè lega più presto con li suoni, che lo scuotono, il giudizio dell'intelletto sopra la perfezione de' concerti.

I giudizj, che noi facciamo, quando gli oggetti ci sembrano grandi, o piccioli, per confronto, che facciamo degli uni con gli altri, sono altresì della medesima natura. Per questa ragione stimeremo l'ultimo albero d'un lungo stradone grande quan-

to il primo, non ostante che ci apparisca picciolissimo; e non giudicheremmo con tanta sicurezza della di lui grandezza, se essendo il medesimo albero solo in una vasta campagna non potesse esser paragonato cogli altri.

V'è dunque una Geometria naturale, cioè una scienza delle proporzioni, che ci fa misurare le grandezze, paragonandole con qualcun'altra, e concilia la verità con l'apparenze.

Di quest'arte si servono i Pittori per ingannarci nelle loro prospettive. Imitando l'effetto della lontananza, e la diminuzione, ch'ella cagiona proporzionatamente negli oggetti, ci fanno apparire sprofondato, o innalzato quello, ch'è all'istesso piano, lontano ciò, ch'è vicino, e grande ciò, ch'è picciolo.

In questa maniera sopra un Teatro di 20. o 30. piedi ci vengono dimostrati stradoni senza termine. Ed in quel caso, se un uomo si lascia vedere per di sopra l'ultimo albero di quello stradone immaginario, comparisce un Gigante, perchè sormonta quell'albero, che la giustezza delle proporzioni ci fa uguagliare al primo.

E per la medesima ragione i Pittori danno, non rade volte, una figura a'loro oggetti, perchè ce ne apparisca un'altra. Formano i pavimenti di una camera a guisa di Rombo, i quali debbono comparire quadri; è ciò, perchè in certa distanza i quadri effettivi prendono questa figura: ed in fatti ci appariscono così ben quadri, che duriamo fatica a credere, che sieno così stretti, o girati così obliquamente;

tè; tanto è gagliardo l'abito del nostro intelletto, con cui forma i suoi giudizj sopra le proporzioni, e giudica sempre lo stesso, purchè si usi l'arte di non cangiare cosa alcuna nelle apparenze.

E quando noi scopriamo col discorso quest' inganni della prospettiva, diciamo, che la ragione corregge i sensi; dove che converrebbe dire, per parlar con tutta esattezza, che il giudizio corregge se medesimo, cioè, che un giudizio, che siegue l'apparenza, è corretto da un giudizio, che si fonda nella verità conosciuta, ed un giudizio di abituazione da un giudizio di riflessione espressa.

## §. IX.

### *Differenza fra l' Immaginazione, e l' Intelletto.*

Bisogna intendere bene tutto quello, che abbiamo detto per non confondere il discorso con le sensazioni. Ma siccome è molto più facile confonder l' immaginazione con l'intelligenza, bisogna osservare anche i caratteri di queste due potenze.

La cosa sarà facile quando si voglia riflettere sopra quello, che abbiamo detto.

Abbiamo detto in primo luogo, che l'intelletto conosce la natura delle cose, laddove l'immaginazione non può conoscerla.

Per esempio vi è una gran differenza tra l'immaginare il triangolo, e l'intenderlo. Immaginare il triangolo è rappresentarsene uno di una determinata figura, e d'una tale grandezza ne' suoi angoli, e

nelle sue parti; dove che intenderlo è il conoscerne la natura, e sapere in genere, ch'è una figura a tre lati senza determinare alcuna grandezza, o proporzione particolare. Così, quando s'intende un triangolo, l'idea, che se ne ha, conviene a tutt'i triangoli equilateri, isosceli, o d'altra sorte, di qualunque grandezza, e proporzione si sieno; laddove il triangolo immaginato è ristretto ad una tale spezie, e ad una determinata grandezza.

Nella medesima maniera bisogna giudicare delle altre cose, che si possono immaginare, ed intendere: v. g. immaginarsi un uomo è rappresentarsene uno di grande, ovvero piccola statura, bianco, o olivastro, sano, o malato: e l'intenderlo è concepire solamente un animal ragionevole senza fermarsi ad una di queste qualità particolari.

V'è ancora un'altra differenza tra immaginare, ed intendere, cioè, che l'intendere s'estende molto più lontano dell'immaginare; perchè non si possono immaginare se non le cose corporee, e sensibili, e si possono intendere le cose tanto corporee, come spirituali; le cose sensibili, ed anche quelle, che non lo sono, come Iddio, e l'Anima.

Donde procede, che chi volesse immaginarsi Iddio, caderebbe in un grand'errore, perchè vorrebbe immaginarsi quel che non è immaginabile, cioè che non ha, nè corpo, nè figura, nè cosa alcuna di sensibile.

A ciò si deggiono riferire l'idee, che abbiamo della bontà, della verità, della giustizia, della santità, ed altre simili, nelle quali non v'entra punto

di

di corporeo, e che convengono altresì, o principalmente, o solamente alle cose spirituali, quali sono Iddio, e l'Anima, di maniera ch'elleno non possono essere immaginate, ma solo intese.

Siccome dunque tutte le cose, che non hanno corpo, non possono esser concepute se non dall'intelletto, ne siegue, che l'intelletto s'estende più dell'immaginazione.

Ma la differenza essenziale tra l'immaginare, e l'intendere, è quella espressa nella definizione; cioè che l'intendere non è altro, che conoscere, e discernere il vero, ed il falso, il che non può competere all'immaginazione, la quale segue semplicemente i sensi.

## §. X.

*Come l'Immaginazione, e l'Intelligenza s'uniscano, e s'ajutino, ovvero s'imbarazzino mutuamente.*

Ancorchè questi due atti d'immaginare, e d'intendere sieno così distinti, si mescolano sempre assieme. L'intelletto non definisce il triangolo, o il circolo, che l'immaginazione non se ne figura uno. Mescola egli delle immagini sensibili nella considerazione delle cose spirituali, quali sono Iddio, e le Anime. E benchè noi le rigettiamo dal nostro pensiero come cose assai lontane dall'oggetto, che contempliamo, non tralasciano per questo elleno d'insinuarvisi.

Si formano spesso inoltre nella nostra immaginazione

zione delle figure bizzarre, e capricciose, ch' ella non può da se sola fabbricare, ma si vale dell' ajuto dell' intelletto. I Centauri, le Chimere, ed altre composizioni di questa natura, che noi facciamo, e disfacciamo a nostro capriccio, suppongono qualche riflessione su le cose differenti, dalle quali sono formate, e qualche comparazione tra loro, e ciò senza dubbio appartiene all' intelletto; ma questo medesimo intelletto ch' eccita nella fantasia queste unioni mostruose, ne conosce la vanità.

L' immaginazione secondo l' uso, che se ne fa, può giovare, e nuocere all' intelligenza.

Il buon uso dell' immaginazione si è il servirsene per tenere la mente attenta; v. g. quando discorrendo della natura del cerchio, e del quadrato, e della proporzione dell' uno con l' altro, io me ne figuro uno in mente, questa immagine mi giova molto, per impedire le distrazioni, e per fissare il mio pensiero sopra questo soggetto.

Il cattivo uso dell' immaginazione è il lasciarla decidere, e questo accade principalmente a coloro, i quali non prestano fede ad alcuna verità, se non è immaginabile, e sensibile: errore grossolano, che confonde l' immaginazione, ed il senso con l' intelletto.

L' esperienza stessa fa vedere, che un' immaginazione troppo viva affoga il discorso, ed il giudizio.

Bisogna dunque impiegare l' immaginazione, e le immagini sensibili solo per raccoglierci in noi medesimi, di modo che la ragione sempre presieda.

Da ciò si può rilevare la differenza tra le persone

ne d'immaginazione, o di fantasia, e le persone di spirito, o d'intelletto; ma bisogna innanzi spiegare l'equivoco di questo termine *spirito*.

## §. XI.

### *Differenza tra un uomo di Spirito, ed un uomo d'Immaginazione, o Fantasia.*

Lo spirito si estende qualche volta tanto all'immaginazione; che all'intelletto, ed in una parola a tutto ciò, che opera dentro di noi; onde quando abbiamo detto di figurarsi nella mente un cerchio, o un quadrato, la parola mente significava l'immaginazione. Ma la significazione più ordinaria di questa parola spirito, ovvero mente, è quella d'intelletto, così che un uomo di spirito, di mente, e d'intelletto è ad un di presso il medesimo, benchè la parola intendimento significhi qui un poco più precisamente il buon discernimento.

Ciò supposto, la differenza delle persone di fantasia da quelle di mente è chiarissima. Quelli sono proprj a ritenere, e da rappresentarsi vivamente le cose, che appartengono a' sensi. Questi sanno distinguere il vero dal falso, e giudicare d'ambedue.

Queste due qualità degli uomini si osservano ne' loro discorsi, e nella loro condotta.

I primi sono fecondi in descrizioni, in pitture vive, in comparazioni, e simili cose somministrate da' sensi. Il buon intendimento dà agli altri un discorso forte con un discernimento esatto, e giusto, che produce le parole proprie, e precise. I primi

sono

sono passionati, e trasportati, perchè la immaginazione, che in essi prevale, eccita naturalmente, e nutrisce le passioni. Gli altri sono regolati, e moderati, essendo più disposti ad ascoltar la ragione, ed a seguirla.

Un uomo di fantasia è fecondo in espedienti, perchè la memoria assai viva, e le passioni assai ardenti, danno un gran moto al di lui spirito. Un uomo di mente sa meglio prender il suo partito, ed opera più conseguentemente. Così uno trova ordinariamente più mezzi di arrivare al suo fine; l'altro fa miglior scelta, e si sostenta meglio.

Abbiamo di già osservato, che la fantasia ajuta molto l'intelligenza, onde è chiaro, che per formare un valente uomo ci vuole dell'una, e dell'altra; ma in questo temperamento è necessario, che l'intelligenza, ed il discorso prevalgano.

E quando abbiamo distinto le persone di fantasia da quelle di mente, non è che le prime sieno affatto destitute di discorso, e le seconde di fantasia. Queste due cose sono sempre assieme, ma si definiscono gli uomini secondo la parte, ch'è in esso loro predominante.

Bisognerebbe parlar qui delle persone di memoria, ch'è quasi un terzo carattere tra le persone di mente, e le persone di fantasia. La memoria somministra molto al discorso, ma ella appartiene alla fantasia, benchè, secondo l'uso ordinario, si chiamino persone di fantasia quelle, che sono inventrici, e persone di memoria quelle, che ritengono l'inventato dagli altri.

Do-

Dopo d'aver separato l'intelligenza da' sensi, e dalla fantasia, bisogna ora considerare le operazioni particolari dell'intelligenza.

## §. XII.

### *Le Operazioni particolari dell' Intelligenza.*

Una cosa è intender la prima volta una verità, ed un'altra è richiamarla alla mente dopo averla saputa. Intenderla la prima volta si chiama intendere semplicemente, concepire, imparare; ed il chiamarla alla mente si chiama ricordarsene.

Si distingue la memoria chiamata immaginativa, dove si ritengono le cose sensibili, dalla memoria intellettuale, con la quale si ritengono le verità, e quello, che appartiene al discorso, ed all'intelligenza.

Si distinguono altresì i pensieri dell'Anima, che tendono direttamente agli oggetti, da quelli ne'quali ella ritorna sopra di se medesima, e sopra le proprie operazioni con una certa maniera di pensare, che chiamasi riflessione. Una tal espressione è cavata da'Corpi, quando, rispinti da altri Corpi, che s'oppongono al loro moto, tornano in certa maniera sopra di se medesimi.

Con la riflessione la mente giudica degli oggetti, delle sensazioni, in fine di se medesima, e de' suoi proprj giudizj, che corregge, o conferma; sicchè vi sono delle riflessioni, che si fanno sopra gli atti stessi della intelligenza, e queste sono le migliori,

e le

e le più sicure; ma il principale in questa materia è intender bene le tre operazioni dello spirito.

## §. XIII.

### *Le tre Operazioni dello Spirito.*

In una proposizione vi sono due cose diverse; intendere i termini; ed unire, o disunire i termini v. g. in queste due proposizioni. *Dio è eterno: l'uomo non è eterno;* altra cosa è intendere questi termini Dio, uomo, eterno; altro è unirli, o disunirli dicendo: Iddio è eterno; l'uomo non è eterno.

Intendere i termini; per esempio intendere, che la parola Dio vuol dire la prima causa; ch'uomo significa animal ragionevole; ch'eterno vuol dire quello, che non ha nè principio, nè fine; questo si chiama concepire, comprendere, ed è la prima operazione della mente.

Ella non si fa forse mai da se, e per questo alcuni l'hanno negata; ma non hanno osservato, ch'intender i termini, naturalmente è una cosa, che dee precedere l'unirli, altrimenti non si sa cosa s'unisca.

Unire, o disunire i termini, è l'affermare una cosa dell'altra, o il negarla, dicendo: Dio è eterno; l'uomo non è eterno. Questa che si chiama proposizione, o giudizio, che consiste in affermare, o negare; questa è la seconda operazione della mente.

A questa operazione appartiene altresì la sospensione del proprio giudizio, quando la cosa non apparisce chiara; e questo si chiama dubitare.

Che

Che se poi noi ci serviamo di una cosa chiara per ricercarne una oscura, questo si chiamerà discorrere; ed è la terza operazione della mente.

Discorrere si chiama il provare una cosa con un' altra, v. g. provare una proposizione d'Euclide con un'altra: provar, che Dio odia il peccato, perch'è santo; o provare, che non muta mai le sue risoluzioni, perch' è eterno, ed immutabile in tutte le cose.

Ogni volta, che noi troviamo nel discorso queste particole, perchè, imperocchè, poichè, dunque, e le altre chiamate causali, è un contrassegno evidente del discorso.

Ma la costruzione naturale del discorso, cioè quella, che scopre tutta la di lui forza, è di ordinare tre proposizioni, l'ultima delle quali segue le altre due. Per esempio, volendo ridur in forma i due discorsi proposti sopra Iddio, bisogna dir così. *Quello, ch' è Santo odia il peccato. Iddio è Santo. Dunque odia il peccato.* Quello, ch'è eterno, ed immutabile in tutte le cose sue, non muta le sue risoluzioni. Iddio è eterno, ed immutabile in tutte le cose sue. Dunque Iddio non muta le sue risoluzioni.

Noi intendiamo naturalmente, che, se le due prime proposizioni chiamate maggiore, e minore, sono ben provate, la terza chiamata conseguenza è indubitabile.

Noi per ordinario non ci obblighiamo a formare il discorso in questa maniera, perchè riuscirebbe troppo nojoso; e per altro un discorso s'intende benis-

nis-

nissimo senza di ciò. Perchè si dice v. g. in pochissime parole: Dio, ch'è buono dev'esser benefico con gli uomini, e s'intende, che, per esser di sua natura buono, dobbiamo crederlo benefico verso di noi.

Un discorso è, o solamente probabile, verisimile, e congetturale; o certo, e dimostrativo. Il primo genere di discorso si fa in materia dubbiosa, o particolare, e contingente. Il secondo si fa in materia certa, universale, e necessaria. Per esempio; io intraprendo di provar, che Cesare è un nemico della sua Patria, che sempre ebbe in idea di opprimere la libertà, come alla fine fece; e che Bruto, che l'ha ucciso, non ha mai avuto altro disegno, che di ristabilire la forma legittima della Repubblica. Questo discorso è in materia dubbiosa, particolare, e contingente, e tutt'i discorsi, che vi fo sopra, sono del genere congetturale. Al contrario quando trovo, che in tutti gli angoli alla cima, e gli angoli alterni sono eguali; e che i tre angoli d'ogni triangolo sono eguali a' due retti, allora io discorro in materia certa, universale, e necessaria; il discorso, che faccio è dimostrativo, e si chiama dimostrazione.

Il frutto della dimostrazione è la scienza. Tutto quello, che si dimostra non può esser altrimenti di quello, che viene dimostrato, onde ogni verità dimostrata è necessaria, eterna, ed immutabile; imperocchè, in qualunque punto dell'eternità si supponga, un intelletto umano sarà capace d'intenderla; e perchè questo intelletto non la fa, ma la sup-

pone,

pone, ne segue, ch'ella è eterna, e perciò indipendente da qualunque intelletto creato.

Bisogna attentamente osservare, che vi sono delle proposizioni, le quali s'intendono da se medesime, e che non hanno bisogno di prova, v. g. nelle Matematiche. Il tutto è più grande della sua parte. Due linee paralelle non s'incontrano mai per quanto si prolunghino. Da ogni punto dato si può tirar una linea ad un altro punto. E nella Morale bisogna seguir la ragione; l'ordine è migliore della confusione, ed altre di questa fatta.

Tali proposizioni sono chiare per se medesime, perchè chiunque le considera, quando abbia inteso i termini, non può ricusar di crederle.

E perciò non cerchiamo di provarle, ma le facciamo servir di prova alle altre, che sono più oscure, v. g. quando l'ordine sia miglior della confusione, ne conchiudo, non esservi cosa migliore per l'uomo quanto l'esser governato dalle Leggi, e nulla di peggio quanto l'Anarchia, cioè vivere senza governo, e senza Leggi.

Queste proposizioni chiare, ed intelligibili per se medesime, di cui ci serviamo per dimostrare la verità delle altre, si chiamano *assiomi*, o *primi principj*. Elleno sono di eterna verità, perchè, come abbiam detto, ogni verità certa in materia universale è eterna; e se le verità dimostrate lo sono, a più forte ragione quelle, che servono di fondamento alla dimostrazione.

Quello che abbiamo detto contiene tutto ciò, che noi chiamiamo operazioni della mente. La pri-

ma non giudica punto, e più tosto che discernere, apparecchia la strada al discernimento, sciegliendone le idee; la seconda comincia a giudicare, perchè riceve come vero, o falso quello, ch'è evidentemente tale, e non ha bisogno di discussione. Quando non vede chiaro, ella dubita, e lascia la cosa da esaminare al discorso, dove si fa il discernimento perfetto del vero, e del falso.

## §. XIV.

### *Diverse disposizioni dell' Intelletto.*

Si può dubitare in due maniere; imperocchè si dubita primieramente d'una cosa avanti di averla esaminata, e qualche volta se ne dubita ancora più dopo. Il primo dubbio può essere chiamato semplice dubbio; il secondo può esser chiamato dubbio esaminato, che ha molto del giudizio, perchè, esaminata ogni cosa, si dice con cognizione della causa, esser la cosa dubbiosa.

Quando col discorso s'intende qualche cosa sicuramente, comprendendone le ragioni, ed acquistando la facilità di ricordarsene, allora si chiama scienza; ed il contrario si chiama ignoranza; la quale è diversa dall'errore, perchè si dice errare quando si crede una cosa, che non è, dove l'ignorare è semplicemente non sapere qualche cosa.

Tra le cose, che non si sanno, ve ne sono alcune, che si credono sulla testimonianza degli altri, e questa si chiama Fede. Ve ne sono altre, sopra le quali

quali si sospende il proprio giudizio, ed avanti, e dopo l'esame, e questo si chiama dubbio. Quando poi nel dubbio s'inclina ad una parte più tosto, che all'altra, senza però determinare assolutamente, allora si chiama opinione.

Quando si crede qualche cosa sulla testimonianza altrui; se questo testimonio è Iddio, si dice Fede divina, se è uomo si chiama Fede umana. La divina non è soggetta ad alcun errore, perchè s'appoggia sulla testimonianza di Dio, che non può ingannare, nè esser ingannato; se è umana può non ostante in certi casi esser indubitabile, quando quello, che riferiscono gli uomini passa per costante in tutto il genere umano, senza che alcuno lo contraddica, v. g. che v'è una Città chiamata Aleppo, ed un fiume chiamato Eufrate, ed un monte detto Caucaso &c. Ovvero, quando siamo sicuri, che quelli, i quali ci raccontano qualche cosa di vista, non hanno ragione alcuna per ingannarci; quali sono v. g. gli Apostoli, i quali ne' tormenti, che hanno sopportati per render testimonio della Risurrezione di Gesucristo, non potevano aver altro motivo per resistere, costanti sino alla morte, che l'amore della verità.

Eccettuati questi casi, quello, che viene attestato dagli uomini, può essere creduto come verisimile, ma non come certo.

Il medesimo accade, quando noi crediamo qualche cosa per ragioni solamente probabili, e non affatto convincenti; perchè allora noi non abbiamo la scienza, ma solo l'opinione, che quantunque inclini

da una parte, come abbiamo detto, non osa appoggiarsi affatto, e resta sempre con qualche sospetto.

E questo basti intorno alla scienza, ignoranza, errore, Fede divina, ed umana, opinione, e dubbio.

## §. XV.

### *Le Scienze, e le Arti.*

Tutte le scienze sono comprese nella Filosofia. Questa parola significa l'amore della sapienza, alla quale l'uomo arriva coltivando il suo spirito con le scienze.

Fra le scienze, alcune s'attaccano alla sola contemplazione della verità, e si chiamano speculative; altre tendono alle operazioni, e si chiamano pratiche.

Le scienze speculative sono, la Metafisica, che tratta delle cose più immateriali, come dell'ente in genere; ed in particolare di Dio, e degl'enti intellettuali fatti a sua immagine; la Fisica, che studia la natura; la Geometria, che dimostra l'essenza, e la proprietà delle grandezze, come l'Aritmetica quella de'numeri: l'Astronomia, ch'insegna il corso degli Astri, e con ciò il sistema universale del mondo, cioè la disposizione delle sue parti principali; cosa, che può riferirsi anco alla Fisica.

Le Scienze pratiche sono la Logica, e la Morale; la prima insegna a ben discorrere, l'altra a ben vivere.

Dal-

Dalle Scienze sono nate le Arti, che hanno arrecato tanto d'ornamento, e d'utile alla vita umana.

Le Arti sono differenti dalle Scienze, primieramente, perchè ci fanno produrre qualche operazione sensibile, laddove le Scienze esercitano, o regolano solamente le operazioni intellettuali: ed in secondo luogo, perchè le Arti versano in materia contingente.

La Rettorica s'accomoda alle passioni, ed agli affari presenti. La Gramatica al genio delle lingue, ed al loro uso variabile. L'Architettura alle diverse situazioni; ma le Scienze s'occupano intorno ad un oggetto eterno, ed invariabile, come abbiamo detto.

Alcuni mettono la Logica, e la Morale tra le Arti, perchè tendono alla operazione; ma non possono chiamarsi Arti, perchè la loro operazione è puramente intellettuale, e ci mostrano, in qual maniera il discorso, e la volontà sieno retti; cosa immutabile, e superiore a tutt'i cangiamenti della natura, e dell'uso.

Egli è però vero, che, prendendo la parola Arte per industria, e per metodo, si può dire, che vi sia molta arte ne' mezzi, che impiega la Logica, e la Morale a farci ben discorrere, e ben vivere: aggiungete, che nell'applicazione vi possono essere de' precetti, che cangiano secondo le persone.

Le Arti principali sono la Gramatica, che fa parlar correttamente; la Rettorica, che fa parlar con eloquenza; la Poetica, che fa parlar divinamente, come se fossimo inspirati; la Musica, che con la giusta proporzione de' tuoni dà alla voce una

forza segreta per dilettare, e per muovere; la Medicina, e le sue dipendenze, che tengono il corpo umano in buono stato; l'Aritmetica pratica, che insegna a calcolare sicuramente, e con facilità; l'Architettura, che dà il comodo, e la bellezza alle fabbriche pubbliche, e private, che adorna le Città, e le fortifica, che fabbrica i Palazzi a' Sovrani, ed i Tempj a Dio. La Meccanica, che mette in opra gli stromenti, e trasporta con facilità i corpi pesanti, come le pietre per le fabbriche, e l'acqua, o per divertimento ne' giardini, o per le commodità della vita. La Scultura, e la Pittura, che, imitando il naturale, riconoscono d'esser assai inferiori, ed altre simili.

Queste Arti si chiamano liberali, perchè sono degne di un uomo libero, a differenza delle Arti, che hanno qualche cosa di servile, che la nostra lingua chiama mestieri, ed Arti meccaniche, benchè il nome Meccanica abbia una significazione più nobile, quando esprime quella bell'Arte, che insegna l'uso degli stromenti, e la costruzione delle macchine; laddove i mestieri servili si vagliono solamente delle macchine, senza conoscerne la forza, e la construzione.

Le Arti regolano i mestieri. L'Architettura comanda a' muratori, a' legnajuoli, e ad altri. L'arte di maneggiar i cavalli dà regola a quelli, che fanno i morsi, le briglie, ed altre cose simili.

Le Arti liberali, e meccaniche, sono distinte in questo, che le prime affaticano più con la mente, che con le mani; e le altre, comechè l'esito dipen-

pende dalla pratica, e dall'uso più tosto che dalla scienza, affaticano più con le mani, che con la mente.

La Pittura, che lavora con le mani più di qualunque Arte liberale, ha nondimeno meritata d'essere annoverata nel loro numero, perchè il disegno, ch' è l'anima della Pittura, è una delle più eccellenti opere della mente; ed inoltre, perchè il Pittore imitando tutto, dee sapere ogni cosa. Io dico lo stesso della Scultura, che ha sopra la Pittura il vantaggio del rilievo, siccome la Pittura ha sopra d'essa il vantaggio de' colori.

Le Scienze, e le Arti dimostrano l'ingegno, e l'invenzione dell'uomo, il quale, penetrando con le scienze le opere di Dio, ed ornandole con le Arti, si mostra veramente fatto ad immagine di lui, e capace di entrare, benchè debolmente, ne' suoi disegni.

L'uomo dunque sopra tutto dee coltivare il suo intelletto, che lo rende simile al suo Autore. Egli lo coltiva riempiendolo di buone massime, di giudizj retti, e di cognizioni utili; ma la vera perfezione dell'intelletto è giudicar rettamente.

## §. XVI.

*Che cosa sia giudicar rettamente, quali ne sieno i mezzi, e quali gli impedimenti.*

Giudicare egli è pronunziare dentro di se sul vero, e sul falso; e giudicar rettamente è il pronunziare con ragione, e cognizione.

Una parte del giudicar bene è il dubitare, quando bisogna. Colui, che giudica per certo quello, ch'è certo, e per dubbioso ciò ch'è tale, è un buon Giudice.

Col retto giudizio possiamo andar esenti da ogni errore; imperocchè si schiva l'errore non solo abbracciando la verità, quando è chiara, ma anco ritenendosi, quando non la è.

Onde la vera regola, per giudicar bene, è di non giudicare se non quando si vede chiaro; ed il mezzo per farlo, è giudicare dopo una gran considerazione.

Considerar una cosa è fermare il suo intelletto a riguardarla in se medesima, pesarne tutte le ragioni, le difficoltà, e gl'inconvenienti.

Questa è quella, che si chiama altresì attenzione, la quale rende gli uomini gravi, serj, prudenti, capaci di grandi affari, ed alte speculazioni.

Esser attento ad un oggetto è l'osservarlo per ogni parte; e quegli, che nol guarda, se non dalla parte, che gli piace, per quanto tempo impieghi a considerarlo, non è veramente attento.

Altro è aver dell'attacco per un oggetto, ed altro mettervi dell'attenzione. Aver dell'attacco è volere a qualsisia prezzo dargli i suoi pensieri, ed i suoi desiderj, e per questo si guarda solamente dalla parte, che diletta; ma esservi attento è volerlo considerare per giudicarne bene, e perciò conoscer il *pro*, *ed il contra*.

V'è una sorta d'attenzione, dopo che si è conosciuta la verità, ed è piuttosto un'attenzione d'amo-

amore, e di compiacenza, che d'esame, e di ricerca.

La cagione, per cui si giudica male è l'inconsiderazione, che si chiama con altro nome precipitazione.

Precipitar il suo giudizio è il credere, o il giudicare avanti d'aver conosciuto.

Ciò ci accade, o per superbia, o per impazienza, o per prevenzione, che in altra maniera si chiama preoccupazione.

Per superbia, perchè la superbia ci fa presumer di conoscere facilmente le cose più difficili, e quasi senza esame. Così noi giudichiamo troppo presto, e ci attacchiamo alla nostra opinione senza voler disingannarci, per timore d'esser forzati a riconoscere d'avere sbagliato. Per impazienza, quando essendo stanchi di considerare, giudichiamo avanti di aver veduta ogni cosa. Per prevenzione in due maniere, o per l'esterno, o per l'interno. Per l'esterno, quando crediamo troppo facilmente su la relazione altrui senza pensare, che può ingannarci, o esser ingannato egli medesimo. Per l' interno, quando siamo inclinati senza ragione a creder una cosa in vece di un'altra.

Il maggior disordine dell'intelletto è il credere le cose, perchè si vuole che sieno, e non perchè elleno sono in effetto; ed in questo errore ci fanno cader le nostre passioni. Noi siamo inclinati a credere quel che desideriamo, e speriamo, o sia vero, o non lo sia.

Quando temiamo qualche cosa; alcune volte non vo-

vogliamo credere, che sia per accadere, ed alle volte per debolezza crediamo troppo facilmente, che accaderà.

Quello, ch'è in collera crede sempre che le ragioni sieno giuste senza volerle esaminare, e perciò non può giudicar rettamente.

Questa seduzione di passioni si dilata assai in questa vita, sì perchè gli oggetti, che si presentano continuamente ce ne cagionano sempre qualcuna, come anco, perchè il nostro genio medesimo ci attacca naturalmente a certe passioni particolari, che potressimo discernere in tutta la nostra condotta, se vi facessimo osservazione.

E perchè vogliamo sempre sottoporre la ragione a' nostri desiderj, chiamiamo ragione ciò, ch'è conforme al nostro umore naturale, cioè, o una passione secreta, la quale si fa tanto meno sentire, ch' ella stessa forma in una certa maniera il fondo della nostra natura.

Per questa ragione abbiamo detto, che il maggior male delle passioni è, che c' impediscono a ben discorrere, e per conseguenza a ben giudicare, perchè il buon giudizio è l'effetto del buon discorso.

Si vede altresì chiaramente da ciò, che abbiamo detto, che la pigrizia, la quale teme la fatica del considerare, è il nostro maggior ostacolo per ben giudicare.

Questo difetto si riferisce all'impazienza, perchè la pigrizia, sempre impaziente, quando bisogna faticare, fa che si voglia piuttosto credere, ch'esaminare, perchè il primo si fa subito, ed il secondo esi-

esige una ricerca più lunga, e faticosa. Il considerare sembra nojoso a' pigri; perciò abbandonano ogni cosa, e s'avvezzano a credere a qualcuno, che loro guida come bambini, e come ciechi, per non dire come bestie.

Per tutte le ragioni addotte, la nostra mente è talmente sedotta, che crede di sapere quel che non sa, e di giudicar bene delle cose, nelle quali s'inganna. Non perchè non distingua benissimo tra il sapere, l'ignorare, o l'ingannarsi, perchè sa che uno non è l'altro, e che anzi sono opposti; ma perchè, per mancanza di considerazione, vuol credere di sapere ciò che non sa.

E la nostra ignoranza è così grande, che molte volte ignoriamo le nostre stesse disposizioni. Un uomo non vuol credere d'esser superbo, debole, pigro, furioso &c. Vuol credere d'aver ragione, e benchè la coscienza gli rimproveri non di rado i proprj errori, vuole piuttosto addormentare il rimorso, che avere il disgusto di conoscerli.

Il vizio, che c'impedisce a conoscere i proprj difetti, si chiama amor proprio, ed è quello, che presta fede agli adulatori.

Non si possono superare tante difficoltà, che c'impediscono a ben giudicare, cioè a conoscere la verità, quando non s'abbia un amore estremo per la medesima, e gran desiderio d'intenderla.

Da tutto ciò apparisce, che il giudicar male procede sempre da un vizio della volontà.

L'intelletto di sua natura è fatto per intendere, ed ogni qual volta intende, giudica bene; imperocchè,

chè, se giudica male, non ha inteso a sufficienza; ed il non intendere abbastanza è il medesimo, che non intender tutto in una materia, della quale si dee giudicare; che vale a dire, non intender punto, perchè il giudizio si fa sopra il tutto. Sicchè tutto quello, che s'intende, è vero; quando alcuno s'inganna, egli è perchè non intende; ed il falso, che di sua natura non è cosa alcuna, non è, nè inteso, nè intelligibile.

Il vero è quello, ch'esiste; il falso è quello, che non esiste.

Si può bene non intendere ciò, ch'esiste, ma non si può intendere ciò, che non esiste.

Si crede qualche volta d'intenderlo, e da ciò si forma l'errore; ma in effetto non s'intende, perchè non v'è al mondo.

E quello, che fa creder d'intendere ciò, che non s'intende, si è, che per le ragioni, o piuttosto per le debolezze addotte non si vuole considerare, e si vuole non ostante giudicare, o si giudica a precipizio; ed in fine si vuol credere d'aver inteso ingannando se stessi.

Nessun uomo vuole ingannarsi, e niuno s'ingannerebbe, se non volesse delle cose, che lo fanno ingannare, perchè vuole, che lo impediscano di considerare, e di cercare seriamente la verità.

In questa maniera quello, che s'inganna, primieramente non intende il suo oggetto, ed in secondo luogo non intende se medesimo, perchè non vuole considerare nè l'oggetto, nè se medesimo, nè il suo precipizio, nè la superbia, nè l'impazienza, nè la

pi-

pigrizia, nè le passioni, e le prevenzioni, che ne sono la cagione.

Egli è certo, che l'intelletto, purgato da questi vizj, e veramente attento al suo oggetto, giammai non s'ingannerà, perchè allora, o vedrà chiaro, e quel che vedrà chiaro sarà certo; o non vedrà chiaro, e terrà per cosa certa di dover dubitare, fintanto che apparisca la verità.

## §. XVII.

### *La Perfezione dell' Intelletto è superiore a' sensi.*

Dalle cose, che abbiamo dette si vede, quanto l'intelletto sia superiore a' sensi.

Primieramente il senso è forzato ad ingannarsi in quella maniera, che può esserlo. La vista non può vedere un bastone diritto nell'acqua, quantunque sia tale; ma le parrà curvo, o più tosto rotto. E per quanto si fissi su quest'oggetto, non potrà mai da se stessa scoprire l'inganno. L'intelletto pel contrario non è mai forzato a sbagliare, se non per difetto di attenzione; e se giudica male, seguendo troppo presto i sensi, e le passioni, che ne nascono, correggerà il proprio giudizio, purchè una retta volontà lo renda attento al suo oggetto, ed a se medesimo.

In secondo luogo il senso è offeso, ed indebolito dagli oggetti i più sensibili; lo strepito in accrescendosi stordisce, ed assorda gli orecchi. L'agro, ed

ed il dolce, quando sieno in estremo grado, offendono il gusto, che non ne piglia diletto, se non sono temperati. Anche gli odori hanno bisogno d'una mediocrità per essere grati; ed i migliori, se sono troppo gagliardi, offendono altrettanto, o più dei cattivi. Il caldo, il freddo quanto più sono sensibili, più incomodano i nostri sensi. Se siamo toccati con violenza, restiamo subito offesi. Gli occhi troppo fissati nel Sole, cioè sopra il più visibile di tutti gli oggetti, col mezzo del quale si veggono gli altri, patiscono assai; e finalmente si accecherebbero affatto. Al contrario quanto più un oggetto è chiaro, ed intelligibile, quanto più chiaro, e conosciuto per vero, tanto maggiormente contenta l'intelletto, e lo fortifica. La ricerca può esser faticosa; ma la contemplazione è sempre dolce. Per questa ragione disse Aristotele, che il sensibile più gagliardo offende il senso; ma il perfetto intelligibile ricrea l'intelletto, e lo rinvigorisce; e da ciò poi conchiude, che l'intelletto per se non è attaccato ad un organo corporeo, e che di sua natura è separabile dal corpo; e noi l'esamineremo in progresso.

In terzo luogo il senso non riceve impressione da ciò, che passa, cioè da ciò, che si fa, e si disfà giornalmente; e queste cose medesime, che passano, nel tempo, che si fermano, il senso non le sente sempre allo stesso modo. La medesima cosa, che solletica oggi il mio gusto, o non gli piace sempre, o gli piace meno. Gli oggetti della vista, alcuni appariscono con un gran lume, altri con un mediocre, ed altri nell'oscurità; da lontano, o da vici-

vicino; da un certo punto, o da un altro. Al contrario quello, che si è inteso, o dimostrato una volta, apparisce sempre il medesimo all'intelletto; e se ci accade di variare sopra di ciò, egli è, perchè i sensi, e le passioni vi si vogliono introdurre, e mescolare; ma l'oggetto dell'intelletto, come abbiamo detto, è immutabile, ed eterno: da ciò si conoscerà esservi sopra di esso una verità eternamente sussistente, come abbiamo detto, e lo vedremo altrove più chiaramente.

Queste tre gran perfezioni dell'intelligenza ci faranno vedere a suo tempo, che Aristotele ha parlato divinamente, quando disse dell'intelletto, e della di lui separazione dagli organi, quel che abbiamo riferito.

Quando abbiamo intese le cose, noi siamo in istato di volere, e di scegliere, perchè mai non si vuole prima di conoscere.

## §. XVIII.

### *La Volontà, e le Operazioni.*

Volere è un'azione, colla quale uno segue il bene, e fugge il male, e sceglie i mezzi per arrivare all'uno, e schivar l'altro.

V. g. noi desideriamo la sanità, e fuggiamo la malattia, ed a questo effetto scegliamo i rimedj proprj; ci facciamo cavar sangue, ci asteniamo dalle cose nocive per quanto ci sieno grate, &c. Noi vogliamo esser savj, e scegliamo a questo effetto,

o il

o il leggere, o il conversare, o lo studiare, o il meditare dentro di noi, o finalmente alcune altre cose utili per questo fine.

Quello, ch'è desiderato per l'amor di se stesso, e per la sua bontà, si chiama fine; v. g. la salute dell'Anima, e del Corpo, e ciò, che serve per possederle si chiama mezzo, come sarebbe farsi instruire, e prendere un medicamento.

Noi siamo determinati dalla nostra natura a voler il bene in generale; ma abbiamo la libertà della scelta in riguardo a tutt'i beni particolari. Per esempio, tutti gli uomini vogliono esser felici; quest' è il bene generale, che dimanda la natura; ma gli uni mettono la felicità in una cosa, gli altri in un' altra, chi nel ritiro, e chi nella vita comune; alcuni ne' piaceri, e nelle ricchezze, ed altri nella virtù.

La nostra libertà di scegliere è intorno a questi beni particolari, e si chiama libero arbitrio.

Aver il libero arbitrio è il potere scegliere più tosto una cosa, che l'altra; esercitare il libero arbitrio è lo sceglierla in effetto.

Onde il libero arbitrio è la potenza, che abbiamo di fare, o non far qualche cosa; v. g. io posso parlare, o tacere; muovere una mano, o tenerla ferma; muovermi da una parte più tosto, che dall'altra.

Questa è la ragione, ch'io ho il libero arbitrio, e lo esercito quando mi determino alle cose, che Iddio ha messe in mio potere.

Avanti di determinarsi ciascuno discorre dentro di se sopra ciò, che dee fare, cioè si delibera; e

chiun-

chiunque delibera, intende, che la scelta è in suo potere.

Così un uomo, che non abbia l'intelletto guasto, non ha bisogno, che gli si provi il suo libero arbitrio, perchè lo conosce, e conosce tanto chiaramente la sua capacità di deliberare, e di scegliere, quanto quella del vedere, dell'udire, e del discorrere.

Da questo libero arbitrio, per fare, o non fare qualche cosa, ne accade, che facendo bene, o male, ci rendiamo degni di biasimo, o di lode, di premio, o di castigo, e questo si chiama merito, o demerito.

Non si biasima, nè si castiga un fanciullo per essere zoppo, ovvero deforme; ma bensì quando è ostinato, perchè questo dipende dalla sua volontà, laddove quegli altri difetti non dipendono da lui.

## §. XIX.

### *Le Virtù, ed i Vizj: la retta Ragione, e la Ragion guasta.*

Un uomo, a cui accada una disgrazia inevitabile, se ne lagna, come d'un infortunio; ma se ha potuto schivarla, conosce d'avere sbagliato, l'imputa a se medesimo, e gli rincresce d'avervi contribuito.

Questa malinconia causataci da' nostri errori ha un nome particolare, e si chiama pentimento. Nessuno si pente d'esser mal fatto, o mal sano, ma bensì d'aver operato male.

Da questa vengono i rimorsi; e la cognizione manifesta, che abbiamo de' nostri errori, è un contrassegno sicuro della libertà, che abbiamo nel commetterli.

La libertà è un gran bene; ma s' intende dalle cose dette sin qui, che possiamo farne buono, e cattivo uso. Il buon uso della libertà, quando è ridotto in abito, si chiama virtù; ed il cattivo uso, quando passa in abito, si chiama vizio.

Le virtù principali sono la prudenza, che c' insegna a distinguere il buono dal cattivo; la giustizia, che c' inspira una volontà invincibile di rendere a ciascuno quel, che gli appartiene, e di dare a tutti secondo il proprio merito: con che si regolano i doveri della libertà, della civiltà, e della bontà; la forza, che ci fa superare le difficoltà, che sogliono accompagnare le grandi imprese; e la temperanza, che c' insegna ad essere moderati in tutto, e principalmente in ciò, che riguarda i piaceri de' sensi. Chi conoscerà queste virtù, conoscerà altresì facilmente i vizj, che sono opposti alle medesime, tanto per eccesso, che per difetto.

Le cause principali, che ci fanno inclinare al vizio, sono le nostre passioni, le quali, come abbiamo detto, c' impediscono a giudicar bene del vero, e del falso, e ci prevengono troppo violentemente in favore del bene sensibile; e da ciò si conosce, che il principal dovere della virtù è il reprimerle, cioè ridurle a' termini della ragione.

Il piacere, ed il dolore, i quali, come s'è detto, fanno nascere le nostre passioni, non sono prodotti

dotti

dotti in noi dalla ragione, o dalla cognizione, ma dal senso. V. g. il piacere, che sento nel bere, e nel mangiare si forma in me indipendentemente da ogni sorta di discorso; e come questi sentimenti nascono in noi senza la ragione, non occorre maravigliarei, se ci muovano a far delle cose irragionevoli. Il piacer di mangiare fa, che un ammalato si uccida; il piacere di vendicarsi fa molte volte commetter dell'ingiustizie spaventevoli, e delle quali spesso si sentono anche i cattivi effetti. Onde le passioni essendo insinuate dal piacere, e dal dolore, che sono sentimenti, dove la ragione non ha che fare, ne siegue, ch'ella non ne ha neppure nelle passioni. Chi è in collera, si vuol vendicare, tanto s'è ragionevole il farlo, come no. Chi ama, vuol possedere; poco importa se la ragione lo permetta, ovvero lo proibisca; il piacere è sua guida, non la ragione.

Ma la volontà, che sceglie, è sempre preceduta dalla cognizione; ed essendo nata per ascoltar la ragione, dee rendersi più forte delle passioni, le quali non l'ascoltano.

Perciò i Filosofi hanno distinti in noi due appetiti; l'uno vinto dal piacere sensibile, chiamato sensitivo, irragionevole, ed inferiore: l'altro, ch'è nato per seguir la ragione, chiamato perciò ragionevole, e superiore; ed è propriamente quello, che noi chiamiamo volontà.

Bisogna perciò osservare, per non far confusione, che il discorso può servire a far nascere le passioni. Noi conosciamo con la ragione il pericolo, che

ci fa temere, e l'ingiuria che ci fa venir in collera; ma in sostanza questa non è la ragione, per cui si produce in noi questo appetito violento di fuggire, o di vendicarci; ma il piacere, o il dolore cagionatici dagli oggetti. E la ragione al contrario per se medesima tende a reprimer questi moti impetuosi.

Io intendo la retta ragione; perchè v'è una ragione guadagnata da' sensi, e da' piaceri, la quale in vece di reprimer le passioni, le nutrisce, e le irrita. Un uomo si riscalda con de' falsi discorsi, che rendono più violento il desiderio di vendicarsi; ma questi discorsi, che non procedono da veri principj, sono più tosto traviamenti d'una mente prevenuta, e cieca.

E perciò s'è detto, che quella ragione, che seguita i sensi, non è vera ragione, ma una ragion guasta, che non può giustamente chiamarsi ragione, come un uomo morto non si può dir uomo.

## §. XX.

### *Ricapitolazione.*

Le cose, che abbiamo spiegate ci danno a conoscer l'Anima in tutte le sue facoltà. Abbiamo vedute le facoltà sensitive nelle operazioni de' sensi esterni, ed interni, e nelle passioni, che ne nascono; e le facoltà intellettuali nelle operazioni dell' intelletto, e della volontà.

Benchè noi diamo a queste facoltà de' nomi diver-

versi, per relazione alle loro diverse operazioni, non per questo abbiamo a considerarle come cose differenti; imperocchè l'intelletto non è se non l'Anima, che concepisce: la memoria è l'Anima, che ritiene, e si ricorda: la volontà è l'Anima, che vuole, e sceglie. E così l'immaginazione è l'Anima, che immagina, e si rappresenta le cose nella maniera, che abbiamo detto. La facoltà visiva è l'Anima, che vede &c. Di maniera che si può intendere, che tutte le facoltà non sono altro alla fine, che l'Anima stessa, la quale riceve nomi diversi a causa delle diverse operazioni.

## CAPITOLO II.

### Del Corpo.

### §. I.

### *Che cosa sia il Corpo organico.*

Quello, che apparisce prima d'ogni altra cosa nel nostro corpo, è il suo esser organico, cioè composto di parti, che hanno diversa natura, e fanno differenti funzioni.

Questi organi gli sono dati per esercitar diversi movimenti, e ve ne sono di tre sorte. Quello dall'alto al basso, che ci è comune con tutte le cose pesanti; quello di aumento, e di nutrimento, che ci è comune con le piante: quello, che ci viene eccitato da alcuni oggetti, che ci è comune con le

bestie. L'animale si abbandona qualche volta a questo moto di gravità, come quando siede, o si corica; ma il più delle volte gli resiste, come quando sta ritto, ovvero cammina. L'alimento è distribuito in tutte le parti del corpo in pregiudizio del corso, che sogliono aver di sua natura le cose pesanti; di maniera che può dirsi, che i due ultimi moti resistano al primo, e che sia una delle diversità degli animali, e delle piante dagli altri corpi gravi.

Per dare de' nomi a questi tre moti diversi possiamo chiamar il primo moto naturale, il secondo moto vitale, il terzo moto animale; il che non impedirà, che il moto animale non sia anche vitale, e che l'uno e l'altro non sieno naturali.

Questo moto, che chiamiamo animale, è l'istesso, che si dice progressivo, come avanzare, rinculare, camminare da una parte, e dall'altra. Per altro egli è più naturale chiamar questo moto animale, che volontario, perchè gli animali, che non hanno nè ragione, nè volontà, lo fanno tanto come noi.

Possiamo aggiungere a questi moti il moto violento, che accade all'animale quando viene strascinato, o spinto, ed il moto convulsivo. Ma è stato bene considerar prima d'ogni altra cosa quelle tre sorte di movimenti, che sono, per dir così, la prima intenzione della natura.

Il primo non ha bisogno d'organi, e perciò lo chiamiamo puramente naturale, benchè i Medici riservino questo nome al moto del cuore. I due altri hanno bisogno degli organi, ed è stato necessario,

per

per poterli esercitare, che il corpo fosse composto di molte parti.

### §. II.

### *Divisione delle parti del Corpo, e descrizione dell' esterne.*

Le parti del corpo si dividono in esterne, ed interne.

Fra le parti esterne la principale è il capo, che dentro rinchiude il cervello, ed al di fuori davanti fa comparire la faccia, la più bella parte del corpo, dove sono tutte le aperture, per dove gli oggetti fanno impressione ne'sensi, cioè gli occhi, gli orecchi, ed altri della medesima natura.

Vi si vede fra l'altre l'apertura, per dove entrano le vivande, ed escono le parole, cioè la bocca. Ella rinchiude la lingua, che assieme con le labbra forma tutte le articolazioni della voce per mezzo di diversi battimenti contra il palato, e contra i denti.

La lingua è altresì l'organo del gusto; per suo mezzo si gustano le vivande, ed oltre il farcele gustare, le umetta, le ammollisce, le porta sotto i denti, perchè sieno masticate, ed ajuta ad inghiottirle.

Appresso si vede il collo, sopra il quale è posata la testa, in maniera che vi gira, come se fosse sopra un perno. Di poi vengono le spalle, dove sono attaccate le braccia, e che sono proprie per portare de'gran fagotti. Le braccia sono destinate a strin-

gere, a muovere, o a trasportare secondo i nostri bisogni le cose, che ci accomodano, ovvero c'imbrogliano. Le mani ci servono alle operazioni più vigorose, e più delicate. Con le medesime fabbrichiamo gli stromenti per fare le opere, ch'elleno non possono far da se. V. g. non possono tagliare, nè segare, ma fanno de' coltelli, delle seghe, e simili stromenti, e poi gli applicano al loro uso. Le braccia, e le mani sono in diversi luoghi divise da molte articolazioni, che unite alla fermezza delle ossa, lor servono per facilitare il moto, e per stringere i corpi grandi, e piccoli. Le dita ineguali fra loro s'uguagliano per abbracciare quello, che toccano. Il dito piccolo, ed il pollice servono a chiudere fortemente ed esattamente la mano. Le mani ci son date per difenderci, e per allontanare dal corpo quel, che gli nuoce; e perciò non v'è sito, dove non arrivino.

Di poi si vede il petto, che contiene il cuore, ed il polmone; le costole formano la cavità del medesimo, e la sostentano. Tra il petto, ed il ventre si trova il Diaframma, ch'è un tramezzo carnuto nel suo giro, e membranoso nel suo centro, di cui l'uso è di allungare la concavità del petto in rizzandosi, e di accorciar la medesima concavità in rilasciandosi, e curvandosi dal basso in alto, ciò che fa miglior parte della respirazione tranquilla.

Al di sotto del Diaframma v'è il ventre, che rinchiude lo stomaco, il fegato, la milza, gl'intestini, o le budella, dove gli escrementi si separano per indi scaricarsi.

Tut-

Tutta questa massa è posata su le cosce, e su le gambe spartite in molti luoghi, come le braccia, per la facilità del moto, e del riposo.

I piedi sostengono ogni cosa; e benchè appajano piccoli in comparazione di tutto il corpo, le proporzioni sono così giuste, che portano un peso così grande senza stento veruno. Le dita de' piedi vi contribuiscono, perchè stringono, ed applicano il piede contra la terra, o il pavimento.

Il corpo si ajuta inoltre a sostenersi con la maniera del situarsi, perchè si posa naturalmente sopra un certo centro di peso, che fa che le parti si contrabbilancino mutuamente, e che il tutto si sostenti senza fatica con questo contrappeso.

La carne, e la pelle cuoprono tutto il corpo, e servono per difenderlo contra l'ingiurie dell'aria.

Le carni sono quella sostanza molle, e tenera, che cuopre le ossa da tutte le parti. Elleno sono composte di diversi filetti, che si chiamano fibre, torte ne' diversi sensi, che possono allungarsi, e scorciarsi, e con questo mezzo tirare, ritirare, dilatare, piegare, muovere in diverse maniere le parti del corpo, o tenerle immobili; e questi si chiamano muscoli; e da ciò viene in distinzione de' muscoli dilatanti, o plicatorj.

I muscoli hanno la loro origine in certi siti delle ossa, dove si veggono attaccati, eccettuati alcuni, i quali servono all'espulsione degli escrementi, e sono composti diversamente dagli altri.

La parte del muscolo, ch'è inserita nell'osso, si chiama il capo; l'altra estremità si chiama coda, ed

ed è il tendine; il mezzo si chiama ventre, ed è la parte più molle, e più grossa. Le due estremità hanno più forza, perchè una sostenta il muscolo, e per l'altra, più gagliarda ancora, ch'è il tendine, s'esercita immediatamente il moto.

Vi sono de'muscoli, che si muovono insieme d'accordo, e nel medesimo senso per ajutarsi fra loro, e si chiamano *congeneri*. Ve ne sono degli altri opposti, i quali fanno tutto il contrario, cioè, altri si ritirano, quando altri si allungano, e si chiamano *antagonisti*. In questa maniera si fa il moto delle parti, ed il trasporto di tutto il corpo.

Non si può abbastanza ammirare questa prodigiosa quantità di muscoli, che si veggono nel corpo umano col loro moto così facile, e comodo, tutti circondati da una pelle, che gl'inviluppa gagliarda insieme, e delicata.

## §. III.

### *Descrizione delle parti interne, ed in primo luogo di quelle, che sono contenute nel petto.*

Fra le parti interne dee considerarsi prima d'ogni altra il cuore. Egli è collocato nel mezzo del petto, disteso in maniera però, che la punta è rivoltata, ed avanzata un poco verso la parte sinistra. Egli ha due cavità, in ciascuna delle quali v'è attaccata un'arteria, ed una vena, le quali hanno ivi il loro principio, e si spargono per tutto il corpo. Queste due cavità, dagli Anatomici chiamate ventri-

tricoli del cuore, sono separate da una sostanza soda, e carnosa, chiamata da' Latini *septum medium*.

Ma il più osservabile nel cuore, è il suo dibattimento continuo, col quale si ristringe, e si dilata, e si denomina *sistole*, *e diastole*; sistole nel suo ristringersi, e diastole nel dilatarsi. Nella diastole si gonfia, e prende figura rotonda; nella sistole s' impiccolisce, e s' allunga; ma l' esperienza ha insegnato, che quando si gonfia al di fuori, si ristringe al di dentro, ed al contrario si dilata al di dentro quando s' impiccolisce, e si fa più minuto al di fuori. Quelli, che per conoscer meglio la natura delle parti hanno fatte delle sezioni d' animali vivi, assicurano, che dopo aver fatta un' apertura nel cuore, quando batte ancora, profondandovi un dito, si sente maggior pressura nella diastole; ed aggiungono, che dee necessariamente accader così, anche per la disposizione delle parti.

A considerare la composizione di tutta la massa del cuore, le fibre, ed i fili, de' quali è tessuto, e la maniera con cui sono disposti, si riconosce per un muscolo, in cui gli spiriti, che vengono dal cervello, cagionano il continuo battimento. E si pretende, che queste fibre non sieno mosse secondo la loro lunghezza presa per retta linea, ma come torte da un lato, e per questa ragione il cuore rimettendosi si gonfia in figura rotonda, e fa ciò nel medesimo tempo, che le parti, da cui sono circondate le cavità, si comprimano al di dentro con gran forza.

Questa compressione fa due grandi effetti sopra

il sangue; uno, ch' ella lo batte gagliardamente, e con ciò lo riscalda; l' altro, ch' ella lo spinge con violenza nelle arterie, dopo che il cuore dilatandosi l' ha ricevuto dalle vene.

Così con una continua circolazione il sangue dee per necessità colare dalle vene nel cuore, dal cuore nel polmone, dove riprende aria, e con l' aria una nuova vita; dal polmone nel cuore, dal cuore nelle arterie della testa, ed in quelle di tutto il corpo.

Da questa distribuzione del sangue arteriale nella testa, avviene che gli spiriti animali, o il liquore animale, v' è formato per essere distribuito per mezzo de' nervi in tutte le parti del corpo, dove ella porta per mezzo de' nervi il senso, e per li nervi distribuisce ne' muscoli il movimento.

Nel cuore vi è un gran calore; ma quelli, che hanno aperti degli animali vivi, assicurano, che non è gran cosa meno nell' altre parti.

Il polmone è una sostanza molle, e porosa, che dilatandosi, e restringendosi come un mantice, riceve, e rimanda l' aria, che respiriamo. Questo moto si chiama inspirazione, ed espirazione, generalmente respirazione.

I moti del polmone si fanno per mezzo de' muscoli inseriti in diversi luoghi del corpo, co' quali la parte è compressa, e dilatata.

Questa compressione, e dilatazione si fa sentire anche nel basso ventre, il quale si gonfia, e s' abbassa al moto del diaframma per mezzo di certi muscoli, che formano la comunicazione d' una parte con l' altra.

Il

Il polmone si sparge in tutte due le parti, che formano la capacità del petto; egli è attorno al cuore per rinfrescarlo con l'aria, che traspira. Rigettando quest'aria, si dice, che spinge fuora i fumi eccitati dal cuore col suo calore, i quali non essendo svaporati lo soffocherebbero.

Questo medesimo fresco dell'aria, serve altresì a densare il sangue, ed a correggere la di lui soverchia sottigliezza. Il polmone ha ancora molti altri usi, che s'intenderanno meglio nel progresso dell'opera.

E una cosa maravigliosa, che l'animale non abbia bisogno di respiro nel ventre della madre, e poi subito uscito alla luce, non possa vivere senza respirare; ma ciò procede dalla diversa maniera di nudrirsi nell'uno, e nell'altro stato.

Sua madre, mangia, digerisce, respira per lui, e col mezzo d'alcuni vasi disposti a quest'effetto gli manda il sangue preparato, e condizionato, come bisogna, perchè possa circolare nel suo corpo, e nutrirlo.

Il di dentro del petto è come foderato da una pellicola delicatissima, che si chiama *Pleura*. Ella è sensibilissima, e dalla infiammazione di questa membrana ci vengono i dolori di pleurisia, o sia la punta.

§. IV.

## §. IV.

### *Le parti, che sono sotto il petto.*

Sotto il polmone v'è lo stomaco, ch'è una gran membrana fatta come una borsa, o una piva, e quivi si fa la digestione de' cibi. Più basso a destra v'è il fegato, il quale circonda una parte dello stomaco, ed ajuta la digestione col suo calore. Fa la separazione della bile dal sangue, ed a quest'effetto ha sotto di se un piccolo vaso, come un fiaschetto, che si chiama la vescicola del fiele, dove s'unisce la bile per indi scaricarsi negl'intestini. Questo umore acre pungendoli, gli agita, e serve loro come di purgante naturale per espellere gli escrementi. La milza è all'opposto del fegato, ed è come una spugna, dove il sangue è portato da una grossa arteria, e riportato dalle vene, come in tutte le altre parti, senza che possa osservarsi in questo sangue alcuna differenza da quello, che passa per le altre arterie; quantunque l'antichità ingannata dal colore bruno di questo sacco, l'abbia creduto il serbatojo dell'umore malinconico, da cui vengono, per quel che si crede, que' vapori malinconici, che cagionano l'Ipocondria.

Di dietro, ed un poco di sotto, vi sono le due reni, uno da ciascuna parte, dove si separano, e si radunano le sierosità, che cadono nella vescica passando per due canaletti chiamati ureteri, e fanno le orine.

Sotto

Sotto di tutte queste parti vi sono le viscere, o intestini, dove per diversi giri gli escrementi si separano, e scendono ne' luoghi, dove la natura si scarica.

Gl' intestini sono attaccati, e come cuciti all'estremità del mesenterio; membrana, che sta in mezzo alle viscere.

Il mesenterio è la parte, che si chiama collare negli animali per la relazione, che ha con li collari, che s' usavano anticamente.

E' una gran membrana distesa presso a poco in figura rotonda, ma ripiegata molte volte sopra di se; da che ne segue, che gl' intestini, i quali la circondano in tutta la sua circonferenza, si ripiegano nella medesima maniera, e si spargono per tutto il ventre con diversi giri.

Si vede sopra il mesenterio un' infinità di venette più minute de' capelli, chiamate lattee, perchè contengono un liquor simile al latte, bianco, e dolce come lui, di cui vedremo in appresso la generazione.

Per altro le vene lattee sono così piccole, che non si possono discernere nell' animale, se non in caso, che venga separato un poco dopo aver preso il cibo, perchè allora, come diremo, si riempiono di questo sugo bianco, e ne prendono il colore.

Nel mezzo del mesenterio v' è una glandula assai grande. Le vene lattee escono tutte degl' intestini, e vanno a terminare a questa glandula, come al loro centro.

Apparisce alla sola situazione, che il liquore, di cui sono riempiute queste vene, lor sia somministra-

to

to dalle viscere, e sia portato in questa glandula, di dove vien condotto in altre parti, come si vedrà a suo luogo.

Tutti gl'intestini hanno la loro pellicola comune che si chiama il *peritoneo*, il quale li circonda, e contiene diversi vasi, fra gli altri gli ombilicali, così chiamati, perchè terminano all'ombilico. Da questi vien portato il sangue ed il nutrimento al cuore de' bambini, quando sono nel ventre della madre. Di poi non hanno più uso, ed in fatti talmente si ristringono, che appena si possono discernere nella sezione degli animali.

Tutta questa bassa regione, che principia dallo stomaco, è separata dal petto da una gran membrana muscolosa, o per dir meglio, da un muscolo, che si chiama il *diaframma*. Si distende da una parte all'altra in tutta la circonferenza delle costole, e sembra essere stato disteso così, acciocchè i fumi, i quali escono dallo stomaco, e dal ventre, innalzati dagli alimenti, e dagli escrementi, non offuschino il cuore.

Ma il suo impiego primario è di servire al respiro. Per ajutarlo s'alza, e s'abbassa con un moto continuo, che può esser affrettato, o ritardato da diverse cagioni.

Abbassandosi, s'appoggia su gl'intestini, e li preme, il che serve a molte cose, come osserveremo a tempo proprio.

Il *Diaframma* è forato per dar passaggio a' vasi, che deggiono distendersi nelle parti inferiori.

Il fegato, e la milza vi sono attaccati, onde, quan-

quando viene scosso con violenza, v. g. quando ridiamo strepitosamente, la milza scossa nel medesimo tempo si purga degli umori superflui. Da che accade, che alle volte alcuno si sente non poco sollevato dopo un gran riso.

Queste sono le parti principali, che sono rinchiuse nel ventre, e nel petto. Oltre di queste ve ne sono alcune altre, che servono di passaggio per portarsi a queste.

## §. V.

### *I passaggi, che conducono alle parti descritte; cioè l' Esofago, e l' Aspera Arteria.*

All' ingresso della gola sono attaccati l' esofago, altrimenti il gozzo, e l' asperarteria. Esofago significa in Greco quello, che porta il nutrimento; l' asperarteria è così chiamata, perchè, essendo composta di diversi anelli, il passaggio non è continuato.

L' esofago, secondo il suo nome, è il condotto, per cui le vivande passano allo stomaco, il quale è un allungamento, o come parla la Medicina, una produzione dell' esofago. La situazione, e l' uso di questo condotto fanno vedere, che dee traversare il diaframma.

L' asperarteria è il condotto, per cui l' aria, che si respira, è portata nel polmone, dove si sparge in una infinità di piccoli rami, che alla fine diventano impercettibili, e per questa ragione il polmone si gonfia tutto nel respirare.

Il polmone rispingendo l'aria con forza nell'asperarteria forma la voce all'istesso modo, che si forma il suono in una canna d'organo. Con l'aria si espellono altresì le umidità superflue, che si generano nel polmone, e che noi sputiamo.

L'asperarteria ha nel suo ingresso una linguetta, che s'apre per dar il passo alle materie, che deggiono uscire per cotesta parte; e s'apre ora più, ora meno, il che serve a formar la voce per diversificare i tuoni.

La medesima linguetta si chiude perfettamente, quando abbiamo ad inghiottire, di maniera che i cibi vi passan sopra per andare nell'esofago senza entrar nell'asperarteria, che dee restar libera pel respiro; imperocchè, se l'alimento passasse da questa parte ci affogheremmo, e ciò si conosce dalla violenza, che si soffre, e dallo sforzo, che facciamo, quando l'asperarteria essendo un poco aperta, v'entra qualche goccia d'acqua, per farla tornare addietro.

La disposizione di questa linguetta, essendo quale abbiam veduto, ne segue, che non si possa parlare, ed inghiottire nello stesso tempo.

Nel basso dello stomaco, ed all'apertura, ch'è nel suo fondo, v'è una linguetta simile in circa, che non s'apre, se non pel di fuori pressata dall'alimento, ch'esce dello stomaco, ma in maniera che impedisce il ritorno a'cibi, i quali continuano il loro viaggio per un grosso budello, dove principia a farsi la separazione degli escrementi dal buon nutrimento.

§. VI.

## §. VI.

### *Il Cervello, e gli organi de' Sensi.*

Sopra nella parte più alta di tutto il corpo, cioè nel capo, v'è il cervello destinato a ricever le impressioni degli oggetti, e nello stesso tempo a dar al corpo i movimenti necessarj per seguirle, o fuggirle.

Per la connessione, che si trova tra gli oggetti, ed il moto progressivo, è stato necessario, che ivi dove termina l'impressione degli oggetti vi si trovasse il principio, e la causa de' movimenti.

Il cervello è stato formato per unire insieme queste due funzioni. L'impressione degli oggetti si fa col mezzo de' nervi, che servono a' sensi, e si trova, che questi nervi vanno a terminare tutti al cervello.

Gli spiriti colati ne' muscoli per via de' nervi sparsi in tutt' i membri fanno il moto progressivo. E si sa primieramente, che gli spiriti sono portati subito dal cuore al cervello, dove prendono la loro ultima forma; e secondariamente, che i nervi, i quali servono di condotti, hanno la loro origine nel cervello, come gli altri.

Non bisogna dunque dubitare, che la direzione degli spiriti, ed in conseguenza tutto il moto progressivo non abbia la sua cagione nel cervello. Ed in fatti è cosa sicura, che il cervello è direttamente assalito nelle malattie, nelle quali il corpo resta

rappreso, come nell'apoplesia, e nella paralisia, ed in quelle, che causano que' moti irregolari, detti communemente convulsioni.

Siccome l'azione degli oggetti sopra gli organi de' sensi, e l'impressione, che fanno, dev'essere continuata sino al cervello; così non si potè far a meno, che la sostanza non fosse nell'istesso tempo molle per ricevere le impressioni, e consistente per conservarle. Ed in effetto ella possiede per appunto queste due qualità.

Il cervello ha diversi giri, ed anfrattuosità, ed inoltre ancora certe cavità chiamate ventricoli, tutte cose, che gli Anatomici, ed i Medici dimostrano facilmente, ma non sanno spiegare a che servano.

E' diviso in grande, e piccolo, che si chiama anche cervelletto. Il primo è situato verso la parte anteriore del capo; l'altro verso la posteriore.

La comunicazione di queste due parti del cervello è visibile dalla loro struttura: ma le ultime osservazioni sembrano far vedere, che la parte anteriore del cervello è destinata alle operazioni de' sensi; ivi parimente si trovano i nervi, che servono alla vista, all'udito, al gusto, ed all'odorato; dove che dal cervelletto nascono i nervi, che servono al tatto, ed a' movimenti, massime quello del cuore. Anche le ferite, e gli altri mali, che attaccano questa parte, sono più mortali, perchè vanno ad assalire direttamente dov'è il principio della vita.

Il cervello in tutta la sua massa è inviluppato da due tonache sciolte, e trasparenti, una delle quali è chia-

è chiamata *pia-madre*, la quale lo ravvolge immediatamente, e s'insinua anche in tutti quei giri, e quelle svolte del cervello; l'altra si chiama *dura-madre*, per la sua sodezza, e consistenza.

La dura-madre per causa delle arterie, delle quali è piena, è in uno sbattimento continuo, e batte anche continuamente il cervello, le cui parti, essendo premute di molto, ne segue, che il sangue, e gli spiriti, che vi sono contenuti, sono anch'essi assai premuti, e sbattuti; e questa è una delle cause della distribuzione, ed anche del raffinamento degli spiriti.

Questo battimento della *dura-madre* è quello, che si sente così terribilmente ne' dolori di capo, e che cagiona dolori sì violenti.

L'artifizio della natura è inesplicabile nel fare, che il cervello riceva tante impressioni, senza essere scosso, se non leggermente.

La disposizione di questa parte vi contribuisce, perchè con la sua tenerezza rallenta il colpo, e si lascia imprimer dolcissimamente.

La delicatezza estrema degli organi de' sensi ajuta anche a produrre un così buon effetto, perchè non pesano sul cervello, e vi fanno un'impressione tenerissima, e dolcissima.

Questo significa, che il cervello non resta offeso; per altro questa impressione non lascia d'esser gagliarda nella sua maniera, e di cagionare de' moti grandissimi, ma talmente proporzionati alla natura del cervello, che non ne risente alcun pregiudizio.

Questo sarebbe il luogo per considerare le parti,

che compongono l'occhio; le sue pellicole chiamate tuniche, i suoi umori di diversa natura, con li quali si fanno diverse refrazioni di raggi; i muscoli, che circondano l'occhio, e lo presentano diversamente agli oggetti come uno specchio; i nervi ottici, i quali terminano in una membrana sciolta chiamata *Retina*, ch'è distesa sopra il fondo dell'occhio, come un vellutato sottile, e delicato, e che abbraccia l'umor vitreo, avanti del quale è incastrata quella parte dell'occhio chiamata il cristallino, perchè somiglia ad un bel cristallo.

Bisognerebbe altresì osservare la costruzione tanto esterna, che interna dell'orecchio, e fra l'altre cose quel piccolo tamburo chiamato *timpano*, cioè quella pellicola così sottile, e così ben tesa, che da un martellino d'una fabbrica delicatissima riceve il battimento dell'aria, e lo fa passare da' suoi nervi fin dentro al cervello; ma una tal descrizione, siccome anco quella degli altri organi de' sensi, sarebbe troppo lunga, e non è necessaria al nostro soggetto.

## §. VII.

### *Le parti, che regnano in tutto il corpo, ed in primo luogo delle ossa.*

Oltre le parti, che hanno la loro regione separata, ve ne sono dell'altre, che si estendono, ed allignano in tutto il corpo, come sono le ossa, le arterie, le vene, ed i nervi.

La

La maggior parte delle ossa sono d'una sostanza secca, e dura, incapace di curvarsi, e che si spezza prima di piegarsi. Ma quando sono spezzate, si riuniscono con molta facilità, e la natura vi getta un umor viscoso, come una specie di saldatura, con la quale s'attaccano più sodamente di prima. Quel che v'ha di più rimarcabile nelle ossa, sono le loro giunture, i ligamenti, e le diverse incassature dell' une nell'altre, col mezzo delle quali scherzano, e si movono.

Le incassature, che meritano maggiormente osservazione, sono quelle della spina del dorso, che principia subito dopo la collottola, e dura sino al groppone: ed è un composto di molti ossetti in forma d'anelli intrecciati maravigliosamente gli uni negli altri, ed aperti nel mezzo per dar l'ingresso a' vasi, che hanno da passare. V'era bisogno, che la spina della schiena fosse di molti pezzi per poter incurvare, e raddirizzare il corpo, il quale sarebbe troppo inflessibile, se la spina fosse d'un osso solo.

Il proprio delle ossa è tener il corpo unito, e servirgli d'appoggio. Fanno nell' architettura del corpo umano quel, che fanno i legni in una fabbrica di legname. Senza le ossa tutto il corpo sarebbe abbattuto, e si vedrebbero cader a pezzi tutte le parti. Alcune parti le racchiudono, come il cranio, cioè l'osso del capo rinchiude il cervello, e le coste il polmone, ed il cuore; altre le sostentano, come le ossa delle braccia, e delle cosce sostengono le carni, che vi sono attorno.

Il cervello è contenuto in molte ossa unite insieme, di maniera che fanno una sola cassetta; ma non si potea fare il medesimo del polmone, perchè l'osso sarebbe stato troppo grande, ed in conseguenza, o troppo fragile, o troppo sodo per muoversi al moto de' muscoli, che doveano dilatare, o strignere il petto.

Perciò bisognava far questa cassa del petto di molti pezzi, che addimandansi costole. Elleno sono unite con le pelli, che sono comuni a loro, e sono altresì un po più pieghevoli dell'altre ossa per esser capaci d'ubbidire a' movimenti, che doveano ricever da' loro muscoli.

Il cranio ha molte cose sue particolari. In alto ha le sue cuciture, dov'è un poco aperto per lasciare svaporare i fumi del cervello, e servire all'inserzione di uno de' suoi inviluppi, cioè della *dura madre*. Vi sono parimente due tavole, essendo egli composto di due strati d'osso posati uno sopra l'altro con grandissimo artifizio, tra' quali s'insinuano le arterie, e le vene, che gli portano il nutrimento.

## §. VIII.

### *Le Arterie, le Vene, ed i Nervi.*

Le arterie, le vene, ed i nervi sono uniti insieme, e si spargono in tutto il corpo, per fino nelle parti minime.

Le arterie, e le vene sono vasi, che portano per tutto il corpo, a fine di nutrirne tutte le parti, un liquore, che chiamiamo sangue; di maniera però

ch'

ch' elleno stesse per esser nutrite son piene d' altre piccole arterie, e piccolissime vene, e queste d' altre ancora sino al termine, che Dio solo può sapere. E tutte queste vene, e queste arterie compongono co' nervi, i quali si moltiplicano all' istessa maniera, una tessitura veramente maravigliosa, ed inimitabile.

Vi sono nell' estremità delle arterie, e delle vene alcune secrete comunicazioni, per le quali il sangue continuamente passa dalle une nell' altre.

Le arterie lo ricevono dal cuore, e le vene ve lo riportano; perciò all' apertura delle arterie, ed all' imboccatura delle vene dalla parte del cuore, vi sono delle valvule, o animelle, le quali s' aprono da una parte sola, e che, secondo la parte, dove sono voltate, danno il passaggio, o impediscono il ritorno. Quelle delle arterie si trovano disposte in maniera da poter ricevere il sangue, quand' esce del cuore, e quelle delle vene al contrario in maniera da poterselo rimettere senza poterlo giammai ricevere immediatamente dal cuore. Lungo le vene, e le arterie vi sono per intervalli alcune valvule della stessa sorta, che non permettono al sangue, passato che sia, di ritornare addietro, talmente ch' egli è sforzato dal nuovo sangue, che incessantemente soppraggiunge, di andar sempre avanti, e di circolare continuamente per tutto il corpo.

Ma quel, che ajuta più di tutto questa circolazione, si è, che le arterie hanno uno sbattimento continuo, simile a quello del cuore, e che lo segue, e noi lo chiamiamo polso.

E' fa-

E' facile intendere, che l'arterie si gonfiano allo sbattimento del cuore, che vi getta dentro il sangue; ma oltre a ciò abbiamo osservato, che sono fatte in maniera, che come il cuore, hanno uno sbattimento loro proprio.

Si può intender questo sbattimento, o supponendo, che le loro fibre già gonfiate pel sangue gettatovi dal cuore fanno sopra di se una specie di stromento, ovvero che sono rivoltate in maniera, che si muovono, come il cuore, alla maniera de' musculi.

Comunque sia, l'arteria può esser considerata come un cuore sparso per tutto, per batter il sangue, e spingerlo avanti, e come uno stromento, o un musculo montato, per parlar così, sopra il moto del cuore, e che dee battere colla medesima cadenza.

Apparisce dunque chiaramente dalla struttura, e dal battimento dell'arteria, che il sangue dee sempre camminare in questo vaso; e per altro l'arteria battendo continuamente su la vena, che l'è unita, vi dee far lo stesso effetto, che fa sopra di se, benchè non con la medesima forza, cioè vi dee sbatter il sangue, e spingerlo continuamente di valvula in valvula senza lasciarlo riposare pur un momento.

E perciò era necessario, che l'arteria, la quale doveva aver uno sbattimento così continuo, e così stabile, fosse d'una consistenza più soda, e più dura della vena; tanto più, che l'arteria, ricevendo il sangue quando viene dal cuore, cioè più caldo, e

più

più spiritoso, ha dovuto anche per questa ragione esser di una struttura più gagliarda, per impedire, che questo liquore uscisse in abbondanza per la sua estrema sottigliezza, e rompesse i suoi vasi, come si vede in un vino fumoso.

Non si può non ammirare la sapienza della natura, che quì, ed anco altrove in ogni luogo, forma le parti per appunto, come bisogna, pegli effetti, a' quali si veggono manifestamente destinate.

Vi sono alla base del cuore due arterie, e due vene principali, dalle quali nascono tutte l'altre. L'arteria maggiore si chiama *Aorta*, e la vena maggiore si chiama *vena-cava*.

L'Aorta porta il sangue per tutto il corpo, eccettuato il cuore, ed il polmone; la vena-cava lo riporta da tutto il corpo, eccettuato dal cuore, e dal polmone: l'Aorta esce dal ventricolo sinistro, la Cava va a metter capo al ventricolo diritto; dal medesimo ventricolo esce l'arteria del polmone minore negli adulti, che l'Aorta; onde non porta essa, che la porzione del sangue venale destinato al polmone. La vena del polmone va a metter capo al ventricolo sinistro; onde non riporta essa, che il sangue venale destinato al polmone, e da esso reso arteriale per la mescolanza dell'aria respirata in questa parte.

Il cuore è nudrito da un'arteria particolare, che non ha alcuna comunicazione immediata con l'Aorta, e riceve il sangue del ventricolo sinistro; ed il resto del sangue destinato al nutrimento è riportato da una vena particolare, che non ha alcuna comunica-

ca-

cazione immediata col cuore, e rende il suo sangue nel ventricolo destro.

Immediatamente, quando escono del cuore l'aorta, e la vena-cava, mandano uno de' loro rami al cervello, e per questa ragione segue questo trasporto subitaneo di spiriti, di cui abbiamo parlato.

I nervi sono come piccole corde, o piuttosto come piccioli fili, che principiano dal cervello, e si distendono per tutto il corpo fino all'ultima estremità.

Da per tutto dove vi sono nervi vi è qualche sentimento; e dove è qualche sentimento vi s'incontrano de' nervi, come l'organo proprio de' sensi.

La loro cavità è piena di una certa midolla, che si crede esser della medesima natura del cervello; a traverso della quale gli spiriti possono facilmente continuare il corso.

Con ciò si veggono due usi principali de' nervi. Primieramente essi sono gli organi proprj del senso; e perciò in ciascuna parte, ch'è la sede propria di alcun senso vi sono de' nervi destinati per servizio del senso; v. g. negli occhi vi sono i nervi ottici; gli auditivi negli orecchi, gli odorativi nelle narici, ed i gustativi nella lingua. Questi nervi servono ai sensi situati in queste parti; e siccome il tatto si trova per tutto il corpo, per la stessa ragione vi sono de' nervi sparsi per tutto il corpo.

Quelli, che deggiono andare per tutto il corpo, uscendo del cervello, passano per tutta la spina della schiena, dove si dividono, e si dilatano in ogni parte.

Il

Il secondo uso de'nervi non è punto meno importante; ed è di portare per tutto il corpo gli spiriti, che fanno operare i muscoli, e cagionano tutt'i movimenti.

Questi medesimi nervi sparsi per tutto, che servono al tatto, servono altresì per condurre gli spiriti in tutt'i muscoli; ma i nervi, che abbiamo considerati come organi proprj degli altri quattro sensi, non hanno quest'uso.

Ed è da osservarsi, che i nervi, i quali servono al tatto, si trovano anche nelle parti, che servono agli altri sensi, e perciò, oltre il sentimento proprio di ciascuna, hanno ancora quello del tatto.

Gli occhi, gli orecchi, le narici, la lingua possono ricever delle impressioni, che dipendono dal solo tatto, da cui nascono alle volte de' dolori, che non hanno punto che fare co' colori, co' suoni, cogli odori, o col gusto.

Queste parti hanno inoltre de' movimenti, che ricercano altri nervi diversi da quelli, che servono immediatamente alle loro sensazioni particolari. Per esempio, i movimenti degli occhi, che si girano da tante parti, e quei della lingua, che sono così diversi nel parlare, non dipendono in alcuna maniera da' nervi, che servono al gusto, ed alla vista. Se ne trovano ancora degli altri molti, come sono negli occhi i nervi motori, ed altri dimostrati dagli Anatomici.

Le parti sin qui descritte hanno tutte, o quasi tutte de' piccoli passaggi chiamati pori, per dove scap-

scappano e svaporano le materie più leggiere, e più sottili con un moto chiamato traspirazione.

Dopo aver parlato delle parti consistenti, bisogna dire qualche cosa ancora de' liquori, e degli spiriti.

## §. IX.

### *Il Sangue, e gli Spiriti.*

Vi è un liquore, che irriga tutto il corpo, e si chiama sangue. Questo liquore è mescolato con molti altri in tutta la sua massa, quali sono la bile, e le sierosità. Quello, ch'è rosso, che sta in fondo di una tazza, e che dopo qualche tempo si fissa, è quello, che propriamente vien chiamato sangue.

Col mezzo di questo liquore si sparge, e si mantiene il caldo in tutto il corpo. Di esso si nutriscono tutte le parti; e se l'animale non si risarcisse continuamente con questo nutrimento, perirebbe.

E' un gran secreto della natura sapere, come il sangue si riscaldi nel cuore, ed a prima vista si potrebbe credere, che il cuore, essendo assai caldo, il sangue vi si riscaldasse, e dilatasse come fa l'acqua in una pentola già calda.

E se il caldo del cuore, che non si trova gran cosa maggiore di quello dell'altre parti, non basta per far questo effetto, vi si possono aggiungere due cose: una che il sangue sia composto, o in tutto, o in parte di una materia facile a riscaldarsi col moto: e già si vede chiaramente, ch'egli è mesco-

lato

lato con la bile, materia così facile a riscaldare, e forse, che il sangue medesimo nella sua sostanza ha di questa qualità; di maniera ch'essendo, come egli è, continuamente battuto prima dal cuore, e di poi dall'arterie, arriva ad un grado di calor considerabile.

L'altra cosa, che si potrebbe aggiungere, è, che nel cuore si fa una fermentazione del sangue.

Si chiama fermentazione, quando una materia si gonfia per una spezie di bollore, cioè con la dilatazione delle sue parti interne. Questo bollore si fa col miscuglio di un'altra materia, che si sparge, e s'insinua tra le parti di quella, ch'è fermentata, e che, spingendole di dentro al di fuori, loro dà una maggior circonferenza. In questa maniera il lievito gonfia la pasta.

Si può dunque credere, che il cuore mescoli nel sangue una materia, qualunque siesi, capace di fermentarlo, ovvero senza cercar più in là, che dopo aver l'arteria ricevuto il sangue spintovi dal cuore, qualche parte restata nel cuore serva di fermento al nuovo sangue scaricatovi dalla vena immediatamente dopo, come un poco di pasta vecchia fatta forte, fermenta, e gonfia la nuova.

O che basti adunque una di queste cause, o che s'abbiano ad unire tutte insieme; ovvero che la natura abbia qualche altro secreto incognito agli uomini; questo è certo, che il sangue si riscalda molto nel cuore, e che questo calore mantiene la vita.

Imperocchè da un sangue freddo non si generano più spiriti, onde il moto cessa, e l'animale muore.

Il

Il sangue deve avere una certa consistenza mediocre, e quando egli è, o troppo sottile, o troppo fisso, ne provengono diversi mali a tutto il corpo.

Bolle qualche volta straordinariamente, e molte volte si condensa all'eccesso, il che deve accadere pel miscuglio di qualche liquore.

E non è necessario credere, che questo liquore, il quale può o condensare tutto il sangue, o farlo bollire, sia sempre in gran quantità; perchè l'esperienza dimostra quanto poco lievito basti per fermentare molta pasta, e come spesso una sola goccia di liquore fa bollire una quantità molto più grande d'un altro liquore.

E perciò una goccia di veleno entrata nel sangue ne fissa tutta la massa, e ci cagiona una morte sicura, onde non è poi maraviglia, che una goccia di liquore d'un altra natura possa far bollire tutto il sangue.

Sicchè non è sempre l'eccessiva quantità del sangue, ma spesso il suo bollore, che lo fa uscir delle vene, pel naso, o in altra maniera simile, i quali accidenti non sempre si guariscono, cavando sangue, ma trovando qualche maniera di rinfrescarlo, e calmarlo.

Abbiamo già detto del sangue, che ha un corso perpetuo dal cuore nelle arterie, dalle arterie nelle vene, e dalle vene nuovamente nel cuore; da dove viene nuovamente gettato nelle arterie, e così sempre fino a tanto, che l'animale vive.

Sicchè è tutto il medesimo sangue quello delle arterie, e quello delle vene, con questa differenza,

che

che il sangue arteriale uscendo immediatamente dal cuore, dev'esser più caldo, più sottile, e più vivo; laddove quello delle vene, è più temperato, e più fisso. Non lascia per tanto d'avere il suo calore, benchè più moderato. Si condenserebbe però affatto se non si tornasse a riscaldare nel cuore.

Il sangue arteriale ha questo ancora di particolare, che, quando l'arteria è punta si vede ascendere, come bollendo, ed in diversi tempi; e questo è cagionato dallo sbattimento dell'arteria.

Tutti gli umori, come la bile gialla, o nera, altrimenti detta malinconia; le sierosità, e la pituita, o la flemma, colano col sangue ne' medesimi vasi, e se ne fa di poi la separazione in alcune parti del corpo, come abbiam detto. Questi umori non sono di qualità diverse per loro natura, che secondo che sono diversamente crivellati. Da questa massa comune sono improntate, e formate, la saliva, le orine, i sudori, l'acque contenute ne' vasi linfatici, che si trovano vicino alle vene; quelle, che riempiono le glandule dello stomaco, che servono poi molto alla digestione; le lagrime in fine, che la natura conserva in certi canali vicino agli occhi forse per rinfrescarli, ed umettarli.

Gli spiriti sono la parte più viva, e la più agitata del sangue. Sono una spezie di vapore straordinariamente sottile, movente, il quale s'innalza per causa del calore del cuore, e ch'è portato prontamente da alcuni vasi al cervello, dove gli spiriti si fanno ancora più con la loro agitazione, che con quella del cervello stesso, ed a cagione della natura

delle parti, dove passano, presso a poco come i liquori, si purificano negli stromenti, dove si stillano.

Indi entrano ne' nervi, e li tengono tesi. Da' nervi s' insinuano ne' muscoli; danno loro il moto, e mettono in azione tutte le parti.

## §. X.

### *Il sonno, la vigilia, e 'l nutrimento.*

Quando gli spiriti sono consumati a forza d' operare, i nervi si rallentano, tutto si rilassa, l' animale s'addormenta, e si riposa dalla fatica, e dall' operazione, nella quale è continuamente quando veglia.

Il sangue, e gli spiriti si dissipano continuamente, ed hanno inoltre bisogno d' essere ristorati.

Per quello, che appartiene agli spiriti, è facile concepire, ch' essendo così sottili, e così agitati, passano a traverso de' pori, e si dissipano da se medesimi con la loro propria agitazione.

Si può anche facilmente comprendere, che il sangue a forza di passare, e ripassare nel cuore, alla fine svaporerebbe; ma v' è una ragione particolare della dissipazione del sangue cavata dal nutrimento.

Le parti del nostro corpo deggiono avere qualche consistenza; ma se non fossero tenere, non sarebbero abbastanza maneggevoli, e pieghevoli per facilitare il moto. Essendo dunque elleno, come sono, tenere, si dissipano, e si consumano facilmente, tanto pel loro calore proprio, come anco per la perpetua agitazione de' corpi, che le circondano. Per que-

questa ragione un corpo morto, con la sola agitazione dell'aria, alla quale è esposto, si corrompe, e marcisce. Imperocchè l'aria così agitata scuotendo questo corpo morto al di fuori, ed insinuandosi ne' pori con la sua sottigliezza, alla fine l'altera, e lo dissolve. Il medesimo accaderebbe ad un corpo vivo, se non fosse ristorato dal nutrimento.

Questa rinnovazione di carni, e dell'altre parti del corpo apparisce principalmente nella guarigione delle ferite, che veggiamo chiudersi, e nello stesso tempo rifarsi le carni con una pronta rigenerazione.

Questa riparazione si fa col mezzo del sangue, che cola nelle arterie, le cui parti più sottili, uscendo de' pori, stillano sopra tutte le membra, dove s'attaccano, e le rinnovano. In questa maniera il corpo cresce, e si mantiene, come veggiamo le piante, ed i fiori crescere, e mantenersi con la pioggia. Così il sangue sempre impiegato a nutrire, e riparare l'animale, si vuoterebbe anch'esso, se non fosse rimesso, e la sorgente sarebbe presto arida.

La natura v'ha provveduto cogli alimenti, che ci ha preparati, e cogli organi, che ha disposti per rinnovare il sangue, e col sangue tutto il corpo.

L'alimento principia primieramente ad ammollirsi in bocca col mezzo di certe acque spremute dalle glandule, che vi metton capo. Queste acque stemperano le vivande, e fanno, ch'esse possano più facilmente essere sminuzzate, e macinate dalle mascelle; il che è un principio di digestione.

Indi esse son portate per mezzo dell'esofago nello stomaco, dove scorron da sopra altre sorte di

acque spremute da altre glandule, che si veggono numerosissime nello stesso stomaco. Col mezzo di quest' acque, e del calore del fegato le vivande si cuocono nello stomaco, presso a poco come farebbero in una pentola posta al fuoco. E ciò si fa facilissimamente, perchè quest' acque dello stomaco sono della natura dell' acque forti; imperocchè hanno la virtù d' incider le vivande, e le tagliano così minute, che non vi resta menomo segno dell' antica forma.

Quest' è quello, che chiamiamo digestione, che in effetto non è se non l' alterazione dell' alimento nello stomaco per esser disposto ad incorporarsi con l' animale.

Questa materia digerita divien bianca, e liquida, ed allora si chiama chilo. Indi passa dallo stomaco al budello, ch' è di sotto, ed ivi si principia la separazione del puro dall' impuro, la quale si continua in tutto l' intestino.

Essa si forma dalla pressura continua, che cagiona il respiro, ed il moto del diaframma sopra le budella; imperocchè essendo così premute, la materia di cui sono piene, è costretta a colare in tutte le aperture, che trova nel suo passaggio, di maniera che le vene lattee, che sono attaccate alle budella non possono non riempiersi con questo moto.

Ma siccome sono assai sottili non ricevono se non le parti più delicate, le quali espresse dalla pressura degl' intestini si gettano in queste vene, e vi formano questo liquor bianco, che le riempie, e le colora, in tanto che il più grosso, a cagione della stes-

stessa pressura, continua la sua strada negl' intestini fin a tanto, che il corpo ne sia scarico.

Imperocchè vi sono alcune valvule disposte fra loro in egual distanza, le quali impediscono alla materia di poter risalire, e discendere troppo velocemente, e si osserva oltre di ciò un movimento vermicolare dall' alto al basso, il quale determina la materia a prender un certo corso.

Il liquore delle vene lattee è quello, che la natura apparecchia per nutrimento dell' animale. Il restante è il superfluo, e come la feccia, ch' ella rigetta, e che si chiama per la medesima ragione escremento.

In questa maniera si fa la separazione del liquido dal grossolano, e del puro dall' impuro, presso a poco nella medesima maniera, che il vino, e l' olio si spremono dal grappolo, e dall' oliva, o come il fior di farina da uno staccio, in vece della crusca; ovvero, come certi liquori passati per una pezza si rischiarano, e vi lasciano la feccia.

Il giro delle budella ripiegate le une sopra l' altre fanno, che la materia digerita nello stomaco rimane per più tempo nelle budella, e porge tutto l' agio necessario pel respiro, onde spremerne tutto il buon sugo, di maniera che non se ne perde parte alcuna.

Accade parimente con questi giri, e questa disposizione interna delle budella, che l' animale avendo già preso il suo nutrimento può star per molto tempo senza prenderne nuovamente, perchè il sugo purificato, che lo nutrisce, dura molto avanti di

essere spremuto, e ciò mantiene il nutrimento, ed impedisce la fame di ritornar così presto.

Anzi s'osserva, che gli animali, i quali sogliono esser sempre affamati, come i lupi, hanno gl'intestini retti, e però l'alimento digerito vi soggiorna poco, ed il bisogno di mangiare è pressante, e ritorna presto.

Come le viscere compresse dal respiro gettano nelle vene lattee il liquore, di cui abbiamo ora parlato, queste medesime vene compresse dalla stessa forza le spingono in mezzo al mesenterio, nella glandula, dove s'è detto, che terminano, e di là per la medesima compressione va in un certo serbatojo chiamato il *serbatojo di Pequet*, dal nome di un famoso Anatomico de'nostri tempi, che l'ha scoperto. Di poi passa in un vaso lungo, che per la medesima ragione è chiamato il canale, o il condotto di *Pequet*. Questo vaso, che si distende lungo la spina della schiena, termina un poco sopra il collo in una di quelle vene, che si chiamano sottotasti, di dove passa al cuore, ed ivi prende la forma di sangue.

Sarà facile intender, come il chilo venga innalzato in questa vena, se si considera, che per tutto il vaso di *Pequet* vi sono delle valvule egualmente disposte, che impediscono a questo liquore il discendere, e che per altro egli è continuamente spinto in alto, sì dalla materia, che viene in abbondanza dalle vene lattee, come anco pel moto del polmone, che fa ascender questo sugo con la compressione del vaso, dove è contenuto.

Non

Non è credibile a quante cose serva il respiro. Rinfresca il cuore, ed il sangue; strascina seco, e caccia fuori i fumi eccitati dal calore del cuore; somministra l'aria con cui si forma la voce, e la parola; ajuta con l'aria, che attrae, alla generazione degli spiriti; spinge il chilo dalle viscere nelle vene lattee, e di là nella glandula del mesenterio, di poi nel serbatojo, e nel canale di *Pequet*, ed infine nel sottotasto; e nello stesso tempo ajuta all'espulsione degli escrementi, comprimendo sempre gl'intestini.

Ecco presso a poco tutta la disposizione del corpo, e l'uso delle sue parti, tra le quali apparisce, che il cuore, ed il cervello sono le principali, e quelle, per dir così, che maneggiano tutte l'altre.

## §. XI.

### *Il cuore, ed il cervello sono le due parti dominanti.*

Queste due parti dominanti influiscono in tutto il corpo. Il cuore manda per ogni parte il sangue, con cui si nutrisce, ed il cervello vi distribuisce in tutte le parti gli spiriti, da' quali è mosso.

Al primo la natura ha date le arterie, e le vene per la distribuzione del sangue, ed i nervi al secondo per l'amministrazione degli spiriti.

Noi abbiamo veduto, che la fabbrica degli spiriti si principia dal cuore, quando battendo il sangue, e riscaldandolo, innalza le parti più sottili al cervello, il quale le perfeziona, e poi le manda al cuore, a

cui sono necessarie, perchè venga eccitato il di lui moto.

Così queste due parti padrone, che mettono, per così dire, tutto il corpo in azione, s'ajutano mutuamente nelle loro funzioni; imperocchè senza il sangue, che il cuore manda al cervello, il cervello non avrebbe con che formare gli spiriti, ed il cuore parimente non avrebbe il movimento senza gli spiriti, che gli sono rimandati dal cervello.

In questo soccorso necessario, che si danno queste due parti, si dura molta fatica per discernere quale sia la prima; e sarebbe necessario, per conoscer ciò, l'aver ricorso alla prima formazione dell' animale.

Per intendere quello, che v'è di sicuro, bisogna intendere avanti di tutto, che il feto, o l'embrione, cioè l'animale, che si forma, è generato da altri animali già formati, e vivi, dove vi sono il sangue, e gli spiriti già formati, i quali possono introdursi nell' animale, che principia.

Si vede in effetto, che l'embrione è nutrito dal sangue della madre, che lo porta. Si può dunque pensare, che questo sangue condotto nel cuore di questo piccolo animale, che principia ad essere, si riscaldi, e si dilati col calor naturale in questa parte; che di là poi questo sangue sottile, che termina di formarvisi in ispirito nella maniera, che si è detto: che questi spiriti ritornati al cuore per mezzo de' nervi cagionino il suo primo battimento, il quale si continua di poi, presso a poco, come quello di un pendolo dopo una prima vibrazione.

Si

Si può pensar ancora, e forse è più verisimile, che l'animale, essendo estratto da' semi pieni di spiriti, il cervello nella sua prima formazione ne possa avere il suo bisogno, per eccitare nel cuore questa prima pulsazione, dalla quale procedono tutte le altre.

Comunque sia, l'animale che si forma, venendo da un animale già formato, si può comprender facilmente, che il moto si continua da uno all'altro; e che il primo stromento, da cui Iddio ha voluto che tutto dipenda, essendo una volta scosso, questo moto si mantenga sempre.

Per altro, oltre le parti, che abbiamo considerate nel corpo, ve ne sono molt'altre cognite, ed incognite alla mente umana; ma questo basta per intendere l'ammirabile economia di questo corpo organizzato con tanta sapienza, e delicatezza, ed i principali stromenti, co' quali s'esercitano le operazioni.

## §. XII.

*La sanità, la malattia, e la morte; ed a proposito delle malattie, le passioni in quanto appartengono al corpo.*

Quando il corpo è in buono stato, e nella disposizione sua naturale, allora egli ha quello, che noi chiamiamo sanità: la malattia al contrario è la cattiva disposizione del tutto, o delle sue parti. Che se l'economia del corpo è talmente turbata, che le fun-

funzioni naturali cessino affatto, ne segue la morte dell' animale.

Ciò dee accadere precisamente, quando le due parti principali, cioè il cervello, ed il cuore non sono più in istato di operare, cioè quando il cuore cessa di battere, ed il cervello non può più esercitare l'azione qualunque siasi, che manda gli spiriti al cuore.

Imperocchè, quantunque il concorso delle altre parti sia necessario per farci vivere, la cessazione della loro operazione ci fa languire, ma non morire tutto in una volta; laddove quando l'azione del cuore, o del cervello cessa affatto, si muore in un istante.

Ora si possono in generale concepire tre cose capaci di cagionare in queste due parti la funesta cessazione dal loro esercizio. La prima, quando sono, o alterate nella loro sostanza, o disordinate nella loro composizione; la seconda, quando gli spiriti, (che sono, per dir così, l'anima dello stromento) mancano; la terza, quantunque non manchino, quando trovandosi preparati, sono impediti da qualche altra causa di colare, o dal cervello nel cuore, o dal cuore nel cervello.

Sembra, che qualunque macchina sarebbe in necessità di cessare, per una di queste cause, perchè, o lo stromento si rompe, come le canne in un organo, e le ruote, o macine in un molino; ovvero manca il motore, come se l'acqua, che fa andar le ruote è distratta, o il mantice, che spinge l'aria nell'organo, è rotto; ovvero, essendo in buono sta-

to il mobile, ed il motore, l'operazione loro è impedita da qualche altro corpo; v. g. se qualche cosa dentro dell'organo impedisce al vento l'entrarvi: o pure l'acqua, e le ruote essendo nella loro disposizione, qualche corpo interposto in un luogo principale impedisca il loro corso.

Applicando tutto ciò al corpo dell'uomo, macchina senza dubbio più ingegnosa, e più delicata d'ogni altra, ma presa come corpo, pura macchina, si concepisce facilmente, che dee morire, se gli stromenti principali si guastano; se gli spiriti, che sono il motore, s'allontanano; o in fine se gli stromenti essendo all'ordine, e gli spiriti pronti, il moto sia impedito da qualche altra causa.

Se accade per qualche accidente, che il cuore, ed il cervello sieno intaccati, e che la continuazione de' piccoli fili sia interrotta, e senza intaccar la sostanza; se il cervello s'inumidisce, o disecca troppo; ovvero, che per qualche simile accidente le fibre del cuore sono troppo tese, o troppo rilassate, allora l'azione di questi due stromenti, da' quali dipende tutto il moto, non sussiste più, e tutta la macchina resta fermata.

Ma quando anche il cervello, ed il cuore restassero nella loro perfezione, subito che mancano gli spiriti, le macchine cessano per mancanza di motore. E quando si formassero degli spiriti condizionati, come deggion essere, se i canali, dove hanno a passare, o serrati, o pieni di qualche altra cosa, chiudono loro l'ingresso, o il passaggio, è per appunto lo stesso, come se non vi fossero più. In que-

sta maniera il cervello, ed il cuore, la circolazione, e comunicazione ci fanno vivere, restano senza forza, il moto cessa nel suo principio, tutta la macchina si ferma, e non può più rimettersi.

Questo è quello, che si chiama morte, e le disposizioni a questo stato si chiamano malattie.

Onde ogni alterazione nel sangue, che lo impedisce di somministrare per gli spiriti una materia sufficiente, rende il corpo malato; e se il calor naturale, o affogato dalla troppa fissezza del sangue, o dissipato dalla di lui sottigliezza eccessiva non manda più spiriti, bisogna morire, talmente che la morte può definirsi la cessazione del moto nel sangue, e nel cuore.

Oltre le alterazioni, che accadono nel corpo per le malattie, ve n'ha, che sono causate dalle passioni, le quali sono una spezie di malattia. Sarebbe troppo lungo spiegar qui tutte queste alterazioni, e basta osservare in generale non esservi passione, che non faccia qualche cangiamento negli spiriti, e dagli spiriti nel cuore, e nel sangue, ed è un effetto necessario dell'impressione violenta, che alcuni oggetti fanno nel cervello.

Da ciò accade necessariamente, che alcune passioni gli eccitano, e gli agitano con violenza, e che alcune altre gl'indeboliscono. Alcune per conseguenza li fanno colar più abbondantemente nel cuore, ed altre meno. Quelle, che li fanno abbondare, come la collera, e l'audacia, gli spargono con profusione, e gli spingono da tutte le parti di dentro, e di fuori. Quelle, che tendono a sopprimerli, e ritenerli,

come

come sono la malinconia, e la disperazione, li ritengono serrati di dentro, come per risparmiarli.

Da ciò nascono nel cuore, e nel polso i battimenti, ora più lenti, ed ora più solleciti; ora incerti, ed ineguali, ed ora misurati, e giusti, dal che seguono nel sangue diverse mutazioni, e da ciò per conseguenza delle nuove alterazioni negli spiriti. Le membra esteriori ricevono anch'esse diverse disposizioni. Quando uno è assalito, il cervello manda gli spiriti in maggior abbondanza alle braccia, ed alle mani; e per questa ragione uno è più gagliardo, quando è in collera. In questa passione, i muscoli si corroborano, i nervi si stringono, il pugno si chiude, tutto si rivolta contra il nemico per distruggerlo, ed il corpo è disposto ad andargli addosso con tutto il suo peso. Quando si tratta di seguire un bene, o di fuggire un male pressante, gli spiriti accorrono in abbondanza alle cosce, ed alle gambe per affrettare il corso: tutto il corpo sostenuto dalla loro estrema vivacità diventa più leggiero; ciò che ha fatto dire al Poeta, parlando d'Apollo, e Dafne: *Hic spe celer, illa timore*. Se uno strepito, che sia un poco straordinario minaccia qualche colpo, ci allontaniamo naturalmente dal luogo, da cui viene lo strepito, gettandovi l'occhio affine di schivarlo più facilmente, e quando si è ricevuto il colpo, la mano va immediatamente alla parte offesa, per impedire, se sia possibile, la causa del male; tanto sono disposti gli spiriti nelle passioni a secondare prontamente le membra, che hanno bisogno di muoversi.

Dall'

Dall'agitazione interna, la disposizione esterna è tutta mutata. Secondo che il sangue corre al viso, o se ne ritira, vi si vede, o l'infiammazione, o il pallore: onde nella collera si veggono gli occhi accesi, si vede rosseggiare il viso, che al contrario impallidisce nel timore, l'allegrezza, e la speranza ne raddolciscono i delineamenti, e spargono su la fronte un'immagine di serenità. La collera, e la malinconia pel contrario li rendono più aspri, e danno loro un'aria, o più feroce, o più cupa. La voce anch'ella si muta in diverse maniere; perchè, secondo che il sangue, e gli spiriti colano più, o meno nel polmone, ne' muscoli, che l'agitano, e nell' asperarteria, per dove respira l'aria, queste parti, o dilatate, o compresse diversamente spingono, ora de' suoni strepitosi, ora de' gridi acuti, ora voci confuse, ora lunghi gemiti, ora sospiri interrotti. Le lagrime sogliono farsi vedere in simili casi, quando i canali, che ne sono la sorgente, sono dilatati, o compressi ad una certa misura; e se il sangue raffreddato, e perciò infissito manda pochi vapori al cervello, e gli somministra meno spiriti di quello, che abbisogna, o se al contrario essendo mosso, e riscaldato più del solito ne somministra troppi, ne seguiranno, ora de' tremori, e delle convulsioni, ora de' languori, e degli svenimenti. I muscoli si rallenteranno, e l'animale cadrà con grande facilità. Ovvero le fibre anche della pelle, che cuopre la testa, facendo allora l'effetto de' muscoli, stirandosi in eccesso, faranno ritirar la pelle, arricciar i capelli, che ivi hanno la radice, e cagione-

ran-

ranno quel moto, che chiamiamo orrore. I Fisici spiegano in particolare tutte queste alterazioni; ma basta pel nostro intento averne osservata in genere la natura, le cause, gli effetti, ed i segni.

Le passioni (riguardandole solamente nel corpo) sembrano non esser altro, che un'agitazione straordinaria degli spiriti, o del sangue, in occasione di alcuni oggetti, che dobbiamo, o fuggire, o seguire.

Sicchè la causa delle passioni dev'essere l'impressione, ed il moto, che un oggetto di gran forza fa nel cervello.

Da questo segue l'agitazione, e degli spiriti, e del sangue, il cui effetto naturale è disporre il corpo in maniera, come bisogna, per fuggire l'oggetto, o seguirlo; ma questo effetto per accidente è spesso impedito.

I segni delle passioni, che sono altresì gli effetti delle medesime, ma meno principali, sono quelli, che appariscono al di fuori, come le lagrime, le grida, e l'altre mutazioni della voce, degli occhi, e del viso.

Imperocchè, siccome è instituto della natura, che le passioni degli uni facciano impressione sopra gli altri, v. g. che la malinconia d'uno ecciti la pietà dell'altro: che quando uno è disposto a far del male per la collera, l'altro nello stesso tempo sia disposto o alla difesa, o alla fuga, e così del resto, ha bisognato, che le passioni non avessero solamente alcuni effetti interni; ma era necessario, che n'avessero ancora al di fuori, ciascuna il suo carattere proprio, che desse indizio agli altri per conoscerle.

Si vede chiaramente, che tal era il disegno della natura, perchè abbiamo sul viso un' infinità di nervi, e muscoli, che non fanno altro officio, che diversificare l' apparenza del volto, e dipingervi, per dir così, le passioni con la secreta corrispondenza de' loro movimenti co' movimenti interni.

## §. XIII.

*La corrispondenza di tutte le parti.*

Ci resta ancora da considerare il consenso di tutte le parti del corpo per ajutarsi promiscuamente, e per la difesa del tutto. Quando si cade da una parte, la testa, il collo, e tutto il resto si rivolta all' opposto. Per timore, che il capo non urti, le mani si fanno avanti di lui, e s' espongono a' colpi, che lo romperebbero. Nella lotta si vede il gomito presentarsi come uno scudo avanti la faccia, le palpebre chiudersi per assicurar l' occhio. Se ci troviamo in un gran pendìo, tutto il corpo si porta alla parte opposta per contrappesare, e si bilancia da se in diverse maniere, onde prevenir una caduta, o renderla meno incomoda. Per la stessa ragione, quando uno porta un gran peso da una parte, si vale dell' altra per contrappesare. Una donna, che porta una secchia d' acqua nella destra, stende il braccio sinistro, ed inchina tutta la vita da quella parte. Quello, che porta qualche peso su gli omeri, s' inchina davanti; e pel contrario, quando si porta qualche cosa sul capo, il corpo sta ritto. In fine non

man-

manca mai di situarsi nella maniera più conveniente per sostenersi, di modo che le parti hanno sempre uno stesso centro di gravità, che si prende così giusto, come se si sapesse la meccanica. A ciò si possono riferire alcuni effetti delle passioni, che abbiamo osservati. In fine è visibile, che le parti del corpo sono disposte a soccorrersi vicendevolmente, ed a concorrere unitamente alla conservazione del loro tutto.

Tanti movimenti così ben disposti, e così gagliardi secondo le regole della meccanica, si fanno in noi senza sapere, senza discorso, e senza riflessione, anzi la riflessione servirebbe ordinariamente d'imbarazzo. Noi vedremo nel progresso, che si fa in noi, senza che lo sappiamo, o lo sentiamo, un'infinità di movimenti simili. La pupilla si allarga, o si ristringe, secondo che conviene per darci più o meno lume; l'occhio si appiana, o allunga, secondo che conviene per poterci vedere di lontano, o da vicino. L'asperarteria si apre, o si chiude secondo i tuoni diversi, che dee formare. La bocca si dispone, e la lingua si muove secondo il bisogno per formare le diverse articolazioni. Un bambino, per estrarre dalle mammelle della nutrice il liquore, con cui si nutrisce, accomoda così bene le sue labbra, e la sua lingua, come se sapesse l'arte delle trombe aspiranti, e lo stesso fa anco dormendo, tanto la natura ha voluto dimostrarci, che queste cose non abbisognavano della nostra attenzione.

Ma quanto meno v'è di destrezza, e d'arte per

parte nostra ne' moti così proporzionati, e giusti, tanto più ne apparisce in chi ha così ben disposte tutte le parti del nostro corpo.

## §. XIV.

*Ricapitolazione, dove sono riunite le proprietà dell' Anima, e del corpo.*

Dalle cose, che sono state dette, è facile comprendere la differenza tra l' anima, ed il corpo, e basta il considerarne le diverse proprietà, che noi abbiamo accennate.

Le proprietà dell'Anima sono, vedere, udire, gustare, sentire, pensare, aver piacere, o dolore, amore, o odio, allegrezza, o malinconia, timore, o speranza: assicurare, negare, dubitare, discorrere, riflettere, considerare, comprendere, deliberare, risolversi, volere, o non volere. Tutte cose, che dipendono dallo stesso principio, e che noi abbiamo concepute distintissimamente senza nominare il corpo, se non come l'oggetto, che l'Anima conosce, o come l'organo, di cui ella si serve.

Il contrassegno, che noi intendiamo distintamente queste operazioni dell' Anima nostra si è, che mai non prendiamo l'una per l'altra; non confondiamo il dubbio con la sicurezza; l'affermare col negare; il discorrere col sentire; la speranza con la disperazione; il timore con la collera; nè la volontà di vivere secondo la ragione con quella di vivere secondo i sensi, e le passioni.

On-

Onde conosciamo distintamente le proprietà dell' Anima. Veggiamo adesso quelle del corpo.

Le proprietà del corpo, vale a dire delle parti, che lo compongono, sono esser estese più, o meno; esser agitate con più, o meno forza; esser aperte, o chiuse, dilatate, o compresse; stese, o rallentate, unite, o separate, fisse ovvero sciolte, capaci di esser insinuate in alcuni luoghi più tosto, che in alcuni altri. Cose tutte, che appartengono al corpo, e ne fanno manifestamente il nutrimento, l'aumento, la diminuzione, il moto, ed il riposo.

Questo basta per conoscere la natura dell'Anima, e del corpo, e l'estrema differenza dell'uno e dell' altra.

## CAPITOLO III.

### Dell'unione dell'Anima col corpo.

### §. I.

#### *L'Anima è naturalmente unita al corpo.*

E' piaciuto nondimeno a Dio, che nature così differenti fossero strettamente unite; ed era conveniente, affinchè vi fossero tutte le sorte d'enti al Mondo; che si trovassero e de' corpi, che non fossero uniti ad alcuno spirito, come sono la terra, e l'acqua, ed altri della medesima natura; e degli spiriti, che a similitudine di Dio stesso, non fossero uniti ad alcun corpo, come gli Angioli; ed anche

degli spiriti uniti ad un corpo, come l'Anima ragionevole, a cui come all'ultima di tutte le creature intelligenti dovesse toccare in parte, o più tosto convenire naturalmente, di formare un medesimo tutto col corpo, ch'è a lei unito.

Questo corpo, riguardandolo come organico, è uno per la proporzione, e corrispondenza delle sue parti: di maniera che si può chiamare uno stessso organo, nella stessa maniera, e con maggior ragione di quello si dica, che un liuto, o un organo sono un solo stromento. Da che risulta, che l'Anima dev' essergli unita nel suo tutto, perchè gli è unita come un solo organo perfetto nella sua totalità.

## §. II.

### *Due effetti principali di questa unione, e due generi di operazioni nell' Anima.*

Abbiamo da considerar adesso questa unione ammirabile del corpo con l'Anima. E benchè sia difficile, e forse impossibile alla mente umana penetrarne il segreto, noi ne veggiamo però qualche fondamento nelle cose, che si son dette.

Abbiamo distinte nell'Anima due sorte d'operazioni: le sensitive, e le intellettuali; le prime attaccate all'alterazione, ed al movimento degli organi corporali; l'altre superiori al corpo, e nate per governarlo.

Imperocchè è visibile, che l'Anima si trova legata per le sensazioni alle disposizioni corporali; ed è ugual-

ugualmente chiaro, che pel comando della volontà guidata dall'intelligenza, ella muove le braccia, le gambe, il capo, ed in fine trasporta tutto il corpo.

Che se l'Anima fosse stata semplicemente intellettuale, sarebbe talmente superiore al corpo, che non si saprebbe come potervela attaccare; ma perchè è sensitiva, vale a dire unita ad un corpo, e per la carica di vegliare alla sua conservazione, ed alla sua difesa, ella hà dovuto essere unita al corpo in questa parte, o, per dir meglio, in tutta la sua sostanza, poichè ella è indivisibile, potendosi bensì distinguere le di lei operazioni, ma non dividerla nel suo fondo.

Concesso, che l'Anima è sensitiva, ella è subito soggetta al corpo in questa parte, poichè ella soffre i suoi movimenti; e le sensazioni, o aggradevoli, o nojose sono attaccate a questi medesimi movimenti.

Da ciò ne segue un altro effetto, ed è, che l'Anima, la quale muove le membra, e tutto il corpo con la sua volontà, lo governa come una cosa, che l'è intimamente unita, che fa patire lei medesima, e le cagiona de' piaceri, e de' dolori estremamente vivi.

Or l'Anima non può muovere il corpo, che per la sua volontà, che naturalmente non ha alcun potere sul corpo, come il corpo non può naturalmente cosa alcuna sull'Anima, per renderla felice, o infelice: le due sostanze essendo di natura sì differente, che l'una non potrebbe cosa alcuna su l'altra, se Dio Creatore dell'una e dell'altra non avesse colla sua volontà sovrana congiunte queste due sostanze colla

dipendenza scambievole dell'una riguardo all'altra; ciocchè è una specie di miracolo perpetuo generale, e sussistente, che comparisce in tutte le sensazioni dell'Anima, ed in tutt'i movimenti volontarj del corpo.

Ecco quello, che possiamo intendere dell'unione dell'Anima col corpo, ed ella si fa conoscere principalmente per due effetti.

Il primo è, che alcuni movimenti del corpo seguitano alcuni pensieri, o sentimenti dell'Anima; ed il secondo reciprocamente, che ad un certo pensiero, o sentimento dell'Anima sono attaccati alcuni moti, che si fanno nel corpo, in quel medesimo tempo v. g. nel tagliare, o separare le carni, ch'è un movimento nel corpo io sento in me un dolore, che abbiamo veduto esser sentimento dell'Anima. E dall'aver io nell'Anima la volontà, che la mia mano sia mossa, accade, che lo è in effetto nello stesso momento.

Il primo di questi due effetti apparisce nelle operazioni, dove l'Anima è soggetta al corpo, che sono le operazioni sensitive; ed il secondo si vede nelle operazioni, dove l'Anima presiede al corpo, e sono le operazioni intellettuali.

Consideriamo questi due effetti uno dopo l'altro. Veggiamo avanti d'ogni altra cosa quello, che si fa nell'Anima dopo i movimenti del corpo; e di poi vedremo quello, che segue nel corpo dopo i pensieri dell'Anima.

§. III.

## §. III.

*Le sensazioni sono attaccate a' movimenti corporei, che si fanno in noi.*

E primieramente è cosa chiara, che tutto quello, che si chiama sentimento, o sensazione, voglio dire, la percezione de' colori, de' suoni, del buono, e cattivo gusto, del caldo, e del freddo, della fame, e della sete, del piacere, e del dolore, seguono i moti, e l'impressione, che fanno gli oggetti sensibili sopra i nostri organi corporali.

Ma per intendere più distintamente in qual maniera ciò s'eseguisca, bisogna supporre molte cose come certe.

La prima, che in ogni sensazione si fa un contatto, ed un'impressione reale, e materiale sopra i nostri organi, la quale viene immediatamente, ed originariamente dall'oggetto.

E già per quello, che appartiene al tatto, ed al gusto, il contatto è palbabile, ed immediato. Noi non gustiamo se non quello, ch'è immediatamente applicato alla nostra lingua; e quanto al tatto, la parola stessa lo dimostra, poichè tatto e contatto è il medesimo.

E quantunque il Sole, ed il fuoco ci riscaldino in distanza, è però cosa chiara, che non fanno impressione nel nostro corpo, che non la facciano su l'aria, che lo tocca. Lo stesso dee dirsi del freddo. Sicchè queste due sensazioni appartenenti al tatto si fan-

no con l'applicazione, o col contatto di qualche corpo.

Si dee credere, che se il gusto, ed il tatto ricercano un contatto reale, niente meno seguirà negli altri sensi, quantunque possa esservi più delicato.

E l'esperienza lo fa vedere anche nella vista, dove il contatto degli oggetti, e lo scuotimento dell'organo corporeo sembra minore; imperocchè si può con facilità discernere guardando il Sole, quanto i suoi raggi diretti sono capaci d'offenderci, il che non può procedere se non da una violenta agitazione delle parti, che compongono l'occhio. Quest' agitazione cagionata dall'unione de' raggi nel cristallino ad un punto bruciante, accecherebbe, vale a dire, brucerebbe l'organo della vista, se si ostinasse a riguardar fissamente il Sole.

Ma quantunque questi raggi ci offendano meno quando sono riflessi, il colpo ciò non ostante molte volte è assai gagliardo; ed il solo effetto del bianco ci fa discernere, che i colori hanno più forza di quel che pensiamo per ismuoverci; imperocchè è certo, che il bianco colpisce fortemente i nervi ottici; e per questa ragione questo colore offende la vista, il che spicca principalmente in quelli, che viaggiano, quando la campagna è coperta di neve, i quali sono obbligati a difendersi contra lo sforzo, che questo bianco fa negli occhi, coprendoli con qualche vetro, senza il quale perderebbero la vista. E le tenebre che fanno in noi lo stesso effetto del nero, ci fanno perder la vista in un'altra maniera, quando i nervi ottici per una lunga disusanza di soffrire il lu-

me

me ancor riflesso, sono esposti subito ad un gran lume, in un luogo, ove tutto è bianco, o allorchè dopo una lunga prigionia in un luogo perfettamente tenebroso senza esercizio s' incurvano, e si appassiscono, e finalmente diventano immobili, ed incapaci d' essere scossi dagli oggetti. Anche da un nero troppo carico si risente col tempo qualche pregiudicio; e dall' effetto sensibile di questi due colori principali si può giudicare dell' effetto di tutti gli altri.

Quanto a' suoni: l' agitazione dell' aria, ed il colpo, che arriva al nostro orecchio, sono cose troppo sensibili, per esser messe in dubbio. Ci serviamo del suono delle campane, per dissipar le nuvole. Molte volte le gran grida hanno talmente rotta l' aria, che sono caduti gli uccelli; altri sono stati gettati a terra dal solo moto di una palla di cannone; e poi s' avrà difficoltà a credere, che gli orecchi sieno agitati dallo strepito, quando ne sono scosse anche le fabbriche, le quali si veggono tremare? Da ciò si può giudicare quello, che faccia un' agitazione più dolce sopra le parti più delicate.

Quest' agitazione dell' aria è così palpabile, che si fa anche sentire nell' altre parti del corpo. Ognuno può osservare quello, che certi suoni, come quello d' un organo, o d' un contrabbasso fanno sopra il suo corpo. Le parole si fanno sentire su l' estremità delle dita accomodate in una tal maniera; e si può credere, che gli orecchi, formati per ricevere quest' impressione, la riceveranno ancora assai più gagliarda.

L' effetto degli odori si conosce dall' impressione, che

che fanno nel capo. Di più non si vedrebbe il cane seguire gli animali, fiutando ne' luoghi dove sono passati, se non restassero alcuni vapori usciti dell'animale perseguitato. E quando s' abbruciano de' profumi, veggiamo il fumo spargersi per tutta la camera, e sentiamo l'odore nel tempo stesso, che il vapore viene verso di noi. Si dee credere, ch' escano de' fumi presso a poco della stessa natura, benchè impercettibili, di tutto il corpo odoroso, e sono quelli, che cagionano tanti buoni, e mali effetti nel cervello. Imperocchè bisogna imparar a giudicare delle cose che non si veggono da quelle, che si veggono.

## §. IV.

*I moti corporei, che si fanno in noi per mezzo delle sensazioni, arrivano a noi, passando per lo spazio, ch' è nel mezzo.*

E' dunque vero, che in tutte le nostre sensazioni si fa un' impressione reale, e corporea sopra i nostri organi; ma noi abbiamo aggiunto, ch' ella viene immediatamente, o originariamente dall' oggetto.

Viene immediatamente nel tatto, e nel gusto, dove si veggono i corpi applicati da se stessi a' nostri organi: viene originariamente nell' altre sensazioni, dove l' applicazione dell' oggetto non è immediata, ma dove il moto, che si fa, arriva sino a noi, passando per l' aria, ch' è nel mezzo, con una perfetta continuazione.

Que-

Questo è quello, che veggiamo con l'esperienza, così certamente come tutto il resto, che abbiamo detto. Un corpo interposto m'impedisce di veder la pittura, che io rimirava: quando poi lo spazio interposto è trasparente secondo la sua qualità, l'oggetto vien a me diversamente. L'acqua, che rompe la linea retta, lo incurva a' miei occhi; i vetri, secondo che sono colorati, o tagliati, ne mutano i colori, le grandezze, e le figure. L'oggetto, o s'ingrandisce, o si diminuisce, o si rovescia, o si raddirizza, o si moltiplica. Bisogna dunque primieramente, che si cominci qualche cosa su l'oggetto stesso, e questo è per esempio a riguardo della vista la riflessione di qualche raggio solare, o d'un altro corpo luminoso. Bisogna in secondo luogo, che questa riflessione, che si principia nell'oggetto, si continui in tutta l'aria sino a' miei occhi; e da ciò si conosce, che l'impressione, che si fa sopra di me, viene originariamente dall'oggetto stesso.

Lo stesso è dell'agitazione causata da' suoni, e da' vapori, ch'eccitano gli odori. Nell'udito il corpo risonante, che causa lo strepito, dev'esser agitato, e vi si sente al dito per un attaccamento leggerissimo, mentre che dura il romore, un tremore che cessa, quando la mano preme di vantaggio. Nell'odorato un vapore s'esala dal corpo odoroso; e nell'uno e l'altro senso, se il corpo, che agita l'aria, rompe il colpo, che veniva a noi, non sentiamo cosa alcuna.

Sicchè nelle sensazioni osservando solamente quello, ch'è nel corpo, noi troviamo tre cose da considera-

derare, l'oggetto, lo spazio interposto, e l'organo stesso, v. g. gli occhi, e gli orecchi.

## §. V.

*I moti de' nostri corpi, a' quali sono attaccate le sensazioni, sono i moti de' nervi.*

Ma siccome questi organi sono composti di molte parti, per saper precisamente qual è quella, ch' è lo stromento proprio destinato dalla natura per le sensazioni, basta ricordarsi, che vi sono in noi alcuni filetti chiamati nervi, i quali hanno la loro origine nel cervello, e che di là si spargono in tutto il corpo.

Ricordiamoci inoltre, che vi sono de' nervi particolari attribuiti dalla natura a ciascun senso. Ve ne sono pegli occhi, pegli orecchi, per l' odorato, pel gusto; e siccome il tatto si sparge per tutto il corpo, vi sono de' nervi sparsi per tutto nella carne. In fine non v'è senso senza nervi, e le parti nervose sono le più sensibili. Perciò tutt' i Filosofi sono d'accordo, che i nervi sieno l' organo proprio de' sensi.

Noi abbiamo veduto oltre di ciò, che i nervi terminano tutti nel cervello, e che sono pieni di spiriti, ch' egli v' introduce continuamente, i quali li tengono sempre tesi, quando l' animale veglia. Supposto tutto ciò, sarà facile determinare il moto preciso, a cui è attaccata la sensazione, ed in fine tutto quello, che risguarda la natura, e l' uso delle

sen-

sensazioni, per quello che servono al corpo, ed all' Anima; e lo spiegheremo in dodici Proposizioni. Le prime sei faranno vedere le sensazioni attaccate a' moti de'nervi, e l'altre sei spiegheranno l'uso, che l'Anima fa delle sensazioni, e le istruzioni, che ne riceve tanto pel corpo, che per se stessa.

## §. VI.

*Sei proposizioni, che spiegano in che maniera le sensazioni sieno attaccate a' movimenti de'nervi.*

Proposizione prima. *I nervi sono scossi dagli oggetti esterni, che scuotono i sensi.* Di ciò non si può dubitare nel tatto, dove si veggono de'corpi applicati immediatamente al nostro, ch'essendo in moto, bisogna necessariamente, che scuotano i nervi, che trovano sparsi per tutto. L'aria calda, o fredda, che ci circonda, dee produrre un effetto simile. E' chiaro, che uno dilata le parti del corpo, ed alcun altro le restringe, il che non può seguire senza qualche scuotimento de'nervi. Lo stesso deve accadere negli altri sensi, dove abbiamo veduto, che l' alterazione dell'organo non è meno reale. Così i nervi della lingua saranno toccati, e scossi dal sugo, che si spreme dalle vivande: i nervi auditivi dall'aria, che si agita nel movimento de'corpi risonanti: i nervi dell'odorato da' vapori, ch'escono da' corpi: i nervi ottici da'raggi, o diretti, o riflessi del Sole, o d'un altro corpo luminoso; altrimenti i col-

colpi, che riceviamo, non solamente dal Sole guardato fissamente, ma ancora dal bianco, non sarebbero così gagliardi, come abbiamo osservato. In fine, generalmente in tutte le sensazioni, i nervi sono battuti da qualche oggetto; ed è facile intendere, che fili così sciolti, e così tesi non possono non essere scossi subito che sono toccati con qualche forza.

Proposizione seconda. *Questo scuotimento de' nervi toccati dagli oggetti si continua sin dentro il capo, e dentro il cervello.* La ragione è, che i nervi vanno a terminare in quel sito, e per questo vi portano dentro il movimento, e le impressioni, che ricevono al di fuori.

Ciò s'intende facilmente dal moto di una corda, o d'un filo ben teso, che non si può muovere in una estremità, senza che l'altra sia scossa, quando non venga fermato il moto avanti che arrivi.

I nervi sono simili a questa corda, o a questo filo, con questa diversità, che sono incomparabilmente più sciolti, e pieni inoltre di uno spirito leggerissimo, e vivacissimo, cioè d'un vapore sottile, che vi cola dentro continuamente, e li tiene tesi, in maniera che sono smossi dalle minime impressioni esterne, e li porta prontamente al di dentro nel capo, dov'è la loro radice.

Proposizione terza. *Il senso è attaccato a questo scuotimento de' nervi.* In ciò non v'è difficoltà alcuna; e poichè i nervi sono l'organo proprio de' sensi, è chiaro, che la sensazione dev'essere attaccata all' impressione, che si fa in questa parte.

Da

Da ciò dee seguire, ch'ella si eccita ogni volta, che i nervi sono scossi, e che dura tanto quanto lo scuotimento de'nervi; ed al contrario, che i movimenti, i quali non iscuotono i nervi, non sono sentiti, e l'esperienza fa vedere, che la cosa accade così.

Primieramente abbiamo veduto, che v'è sempre qualche contatto dell'oggetto, e perciò qualche scuotimento ne'nervi, quando s'eccita la sensazione.

Ed eziandio senza che alcun oggetto esteriore scuota i nostri orecchi, noi vi sentiamo alcuni strepiti, che non possono accadere, se non perchè alcuni umori, che cadono sul timpano, lo scuotono in diverse maniere, e per questa ragione si sentono de'tintinnamenti più, o meno chiari, secondo che i nervi sono toccati diversamente.

Per una simile ragione si veggono delle scintille di luce eccitarsi nel movimento dell'occhio colpito, o del capo urtato, e non v'è altro, che le faccia apparire se non lo scuotimento cagionato da questi colpi ne'nervi, nel movimento de'quali è attaccata naturalmente la percezione della luce.

E quello, che lo giustifica, sono questi colori cangianti, che si continuano a vedere anche dopo aver chiusi gli occhi, quando gli abbiamo fissati per qualche tempo in un gran lume, o sopra un oggetto mescolato di diversi colori, sopra tutto quando sono risplendenti.

Siccome allora lo scuotimento de'nervi ottici è stato violento, dee durare qualche tempo, benchè più debole, dopo ch'è sparito l'oggetto, ed è quel-

lo,

lo, il quale muta la percezione di una gran luce in colori più dolci, e che l'oggetto, che ci aveva abbagliati co' suoi varj colori, ritirandosi, ci lascia qualche residuo d'una simile visione.

Se questi colori sembrano andar vagando per l'aria, se poi a poco a poco s'indeboliscono, indi si dissipano affatto, proviene, perchè essendo cessato il colpo, che proveniva dall'oggetto presente, il movimento, che resta ne' nervi, è men gagliardo, indi si rallenta, ed in fine si ferma affatto.

Il medesimo accade all'orecchio, quando, stordito da un grande strepito, ne conserva qualche sentimento anche quando l'agitazione è cessata nell'aria.

Per la stessa ragione seguitiamo per qualche tempo, ad aver caldo nell'aria fredda, e freddo nella calda, perchè l'impressione cagionata ne' nervi dalla presenza dell'oggetto, sussiste ancora.

Supposto v. g. che l'alterazione cagionata dal fuoco nella mia mano, e ne' nervi, che vi sono, sia una grande agitazione di tutte le parti, che basterebbe anche per discioglierle, e ridurle in cenere; ed al contrario, che l'impressione, che vi fa il freddo, sia di fermare il moto delle parti, tenendole strette, ed unite fra loro in maniera da farle assiderare; è cosa chiara, che fin tanto che duri quest'alterazione, il senso del freddo, e del caldo dee durare anch'esso, benchè io mi sia ritirato dall'aria agghiacciata, o dall'aria ardente.

Ma, siccome dopo che sono allontanati gli oggetti, che faceano questa impressione su gli organi,

ella

ella s'indebolisce, ed essi ritornano a poco a poco nello stato loro naturale, dev'altresì accadere, che la sensazione diminuisca, e per appunto succede così.

Quello, che fa durar tanto tempo il dolore della gotta, o della colica è la continua rigenerazione dell'umore mordente, che la produce, e che non cessa di pungere, e di stirare le parti, che la presenza de'nervi rende sensibili.

Il dolore della fame, e della sete è prodotto da una causa simile. O la gola diseccata si ristringe, e tira i nervi, o il dissolvente, che lo stomaco manda per le glandule, di cui egli è come lastricato nel suo fondo, per farvi la digestione delle vivande, si rivoltano contra di lui, e pungono i suoi nervi fino a tanto che gli sia dato, mangiando, una materia più propria per esercitarli.

Quanto al dolore di una piaga, ella si fa sentire per molto tempo dopo il colpo ricevuto a causa dell' impressione violenta, che ha fatta in quella parte per l'infiammazione, e gli accidenti, che sopravvengono, i quali continuano a pungere i nervi.

E' dunque vero, che il sentimento s'innalza dal moto del nervo da per tutto ove il nervo è mosso, e dura per la continuazione di questo scuotimento. E' vero ancora, che gli scuotimenti, i quali non muovono i nervi, non sono sentiti; e per questa ragione non ci sentiamo crescere, e non si sente, in che maniera l'alimento s'incorpori in tutte le parti, perchè in questi moti non si fa veruno scuotimento de'nervi, come s'intenderà facilmente, se si

consideri quanto sia dolce l'insinuazione dell'alimento nelle parti, che lo ricevono; già lo abbiamo spiegato in questa terza Proposizione, e lo confermeremo nelle seguenti.

Proposizione quarta. *Lo scuotimento de' nervi, al quale è attaccato il senso, dev'essere considerato in tutta la sua estensione, cioè quando si comunica da una estremità all'altra; cioè dalle parti del nervo, che sono toccate al di fuori, sino al luogo, dove esce dal cervello.* L'esperienza lo dimostra; e per questo si legano i nervi di sopra, quando si vuol tagliare di sotto, affinchè il moto, che arriva fino al cervello, si faccia più lentamente, ed in conseguenza il dolore sia men vivo. Che se si potesse fermare affatto il moto del nervo a mezza strada, non vi sarebbe sentimento di sorta alcuna.

Si vede altresì, che nel sonno non sentiamo, quando siamo tocchi leggermente, perchè i nervi essendo distesi, o non vi si fa moto alcuno, o è troppo leggiero per comunicarsi per sino dentro il capo.

Proposizione quinta. *Benchè il sentimento sia principalmente unito allo scuotimento del nervo dentro il cervello, l'anima, ch'è presente a tutto il corpo, riferisce il sentimento, ch'ella riceve all' estremità, dove l'oggetto tocca,* v. g. io attribuisco la vista di un oggetto all'occhio solo, il gusto alla lingua, o alla gola; e se sono ferito in un dito, dico d'avere il dito malato, senza neppure pensare di avere il cervello, dove può farsi l'impressione.

Da questo accade, il vedersi spesso, che quando uno

uno s'è tagliato una gamba, non lascia per questo di sentir il dolore ancora nel piede, dicendo d'aver prurito, e grattandosi la gamba posticcia, perchè il nervo, che corrisponde al piede, ed alla gamba, essendo scosso, nel cervello si forma un senso, che l'anima riferisce alla parte recisa, come se sussistesse ancora.

Ed era necessario, che la cosa seguisse in questa maniera, perchè quantunque la gamba manchi con li nervi, ch'erano in quella parte, il restante dura tuttavia nel cervello capace de' medesimi movimenti, che aveva innanzi, ed anche disposto a farli, sì perchè è stato formato a questo effetto, sì ancora perchè l'anima è assuefatta a riferire a certe parti simili movimenti. Se accade dunque, che il nervo corrispondente alla gamba, scosso dagli spiriti, e dagli umori, venga a far il moto, che facea quando la gamba era ancora unita al corpo, è chiaro, che si deve eccitare in noi un sentimento simile, e che noi lo riferiamo ancora alla parte, alla quale la natura era solita riferirlo.

Nondimeno questa parte di nervo, che resta nel cervello non essendo più toccata dagli oggetti soliti va perdendo insensibilmente col tempo la disposizione, che aveva al suo moto ordinario. E perciò questi dolori, che si sentono nelle parti offese, al fine cessano. Al che giova molto la riflessione, che facciamo di non aver più la gamba.

Siasi come si vuole, quest'esperienza conferma, che il sentimento dell'anima è attaccato allo scuotimento del nervo, quando si fa nel cervello, e fa

vedere altresì, che questo sentimento è riferito naturalmente al luogo esterno del corpo, dove si faceva altre volte il contatto del nervo con l'oggetto.

Proposizione sesta. *Alcune delle nostre sensazioni hanno per termine un oggetto, ed altre non già.* Questa diversità di sensazioni, già accennate nel Capitolo dell'anima, merita per la sua importanza un altro poco di spiegazione; e per intender bene ciò, basta badare alle nostre esperienze.

Tutte le volte, che lo scuotimento de'nervi viene dall'interno; v. g. quando qualche umore formato internamente si getta sopra qualche parte, e vi cagiona dolore, noi non riferiamo questa sensazione ad alcun oggetto, e non sappiamo, di dove provenga.

La gotta ci coglie in una mano; un umor acre ci punge gli occhi: il dolore, che procede da questi movimenti, non ha alcun oggetto. E questa è la ragione generalmente, perchè in tutte le sensazioni, che noi riferiamo all'interno, non conosciamo alcun oggetto, che lo produca; v. g. i dolori di capo, o di stomaco, o di viscere: nella fame, e nella sete noi sentiamo semplicemente il dolore in qualche parte; ma una sensazione così viva non ci fa riguardare un oggetto particolare, perchè tutto lo scuotimento viene dall'interno.

Al contrario, quando lo scuotimento de'nervi viene dall'esterno, la nostra sensazione non manca di terminarsi in qualche oggetto, ch'è fuori di noi. I corpi, da'quali siamo circondati, ci pajono dipinti: siamo soliti attribuire alle vivande il buono, e cat-

tivo

tivo gusto: chi è fermato, si sente fermato da qualche cosa: chi è battuto, sente venire i colpi da qualche cosa, che lo tocca. Si sentono parimente i suoni, gli odori come venuti dal di fuori, e così del restante.

Ma comechè questo s'osservi in tutte queste sensazioni, non è però sempre con la medesima chiarezza; imperocchè, per esempio, non si sente così distintamente donde vengano i suoni, gli odori, come si distingue ne' colori, o nella luce guardata direttamente. Dunque la ragione è, che la visione si fa per linea retta, e che gli oggetti non vengono all'occhio se non da quella parte, dov'è rivolto; dove che i suoni, e gli odori vengono da tutte le parti indifferentemente, e spesso per linee interrotte in mezzo dell'aria, e che per conseguenza non possono riferirsi ad un luogo fisso.

Bisogna eziandio osservare in ordine agli oggetti, che ordinariamente se ne vede un solo, benchè il senso abbia l'organo doppio. Io dico ordinariamente, perchè qualche volta accade, che gli occhi raddoppiano l'oggetto, ed ecco sopra questo soggetto, qual è la regola.

Quando si muta il sito naturale degli organi, v. g. quando si preme l'occhio, in maniera che i nervi ottici non sono tocchi nel medesimo senso, allora l'oggetto sembra doppio in luoghi diversi, benchè in un luogo più oscuro, che nell'altro; di maniera che visibilmente eccita due sensazioni distinte. Ma quando gli occhi restano nel loro sito come due corde simili, accordate ad un medesimo tuono,

e toccate nello stesso tempo, rendono un suono solo al nostro orecchio; così i nervi degli occhi, toccati nella stessa maniera, non presentano all'anima altro, che un oggetto, e non le fanno osservare, che una sola sensazione. La ragione è evidente, poichè i nervi toccati insieme hanno la stessa relazione all'oggetto, e lo deggiono in conseguenza far apparire solo senz'alcuna diversità, nè di colore, nè di sito, nè di figura.

E dunque assolutamente impossibile, che noi abbiamo in questo caso due sensazioni, che ci appariscano distintamente, perchè la loro perfetta somiglianza, e la loro relazione uniforme allo stesso oggetto non permettono all'anima il distinguerle: pel contrario deggiono unirsi insieme, come cose che convengono in tutto; e quello, che dee risultare dalla loro unione si è, che sieno più gagliarde, essendo unite, che separate; di maniera che si vede un poco meglio con due occhi, che con uno, come mostra l'esperienza.

Ecco tutto quello, che v'era da considerare intorno alla natura, e la diversità delle sensazioni per quel che appartengono al corpo, ed all'anima, e per quel che dipendono dal loro concorso. Avanti di passare all'uso, che l'anima ne fa pel corpo, e per se medesima, sarà bene raccogliere quel che abbiamo spiegato, e farvi un poco di riflessione.

§. VII.

## §. VII.

*Riflessione su la Dottrina precedente.*

Se noi l'abbiamo ben intesa, si è veduto, che in tutte le sensazioni si fa un moto incatenato, che principia dall'oggetto, e termina al di dentro del cervello.

Non v'è bisogno di parlare, nè del tatto, nè del gusto, dove l'applicazione dell'oggetto è immediata, e troppo palpabile, per esser negata. In riguardo agli altri tre sensi, abbiamo detto, che nella vista il raggio dee riflettersi sopra l'oggetto; che nell'udito, il corpo risonante dev'esser agitato; in fine, che nell'odorato dev'esalarsi un vapore dal corpo odoroso.

Ecco dunque un moto, che principia dall'oggetto, ma ch'è un nulla, quando non continua in tutto lo spazio, ch'è tra l'oggetto, e noi.

Qui abbiamo osservato quanto possono i venti, e l'acque, e gli altri corpi interposti opachi, e non trasparenti, per impedire gli oggetti, ed il loro effetto naturale.

Ma supponghiamo, che non vi sia cosa alcuna in mezzo, per cui sia impedito il moto di arrivar sino a noi, non basta. S'io chiudo gli occhi, o turo gli orecchi, e le narici, i raggi riflessi, e l'aria agitata, ed il vapore esalato verranno a me inutilmente. Bisogna dunque, che questo moto principiato dall'oggetto, il quale continua nello spazio interposto, si

continui anche negli organi. E noi abbiamo osservato, che passa per tutto il nervo, sino che arriva dentro il cervello.

Tutti questi movimenti incatenati, e continui sono necessarj per la sensazione, la quale si eccita nell' anima dopo tutto ciò.

Ma il segreto della natura, o per dir meglio quello di Dio, è di eccitare la sensazione, quando l' incatenamento finisce, cioè, quando il nervo è scosso nel cervello, e di fare, che si termini nel luogo, dove principia la catena del moto, cioè nell' oggetto istesso, come abbiamo spiegato.

Con ciò sarà facile intendere, che cosa c' insegnino le sensazioni, ed a che ci serva questa istruzione tanto pel corpo, che per l' anima.

A quest' effetto facciamoci sovvenire le quattro cose, che abbiamo osservate nelle sensazioni, cioè l' operazione dell' oggetto, quella del mezzo, quella degli organi, e quella dell' anima, cioè la sensazione stessa, di cui tutto il resto è come preparazione.

## §. VIII.

*Sei proposizioni, con le quali si dimostrano l' istruzioni dell' anima per mezzo delle sensazioni, e l' uso, ch' ella ne fa tanto pel corpo, come per se medesima.*

Proposizione prima. *Quel che si fa ne' nervi, cioè lo scuotimento, al quale s' attaccano i sentimenti, non è nè sentito, nè conosciuto.* Quando veggiamo, ascoltiamo, o gustiamo, non sentiamo, nè conoscia

mo in maniera alcuna quello che si fa nel nostro corpo, o ne' nervi, e nel nostro cervello, anzi neppure ci accorgiamo d'avere il cervello, ed i nervi. Tutto quello, che possiamo discernere si è, che alla presenza d'alcuni oggetti s'eccitano in noi diversi sentimenti; per esempio un sentimento di piacere, o di dolore; di buono, o di cattivo gusto, e così del resto.

Questo buono, e cattivo gusto si trova attaccato a certi movimenti degli organi, vale a dire de' nervi; ma questo buono, e cattivo gusto non ci lascia sentire, nè discernere come si formi ne' nervi. Tutto quello, che ne sappiamo ci viene dal discorso, che non appartiene alla sensazione, e non ha a fare con lei.

Proposizione seconda. *Non solo non sentiamo quel, che si fa ne' nervi, cioè il loro scuotimento, ma nè sentiamo quello, che vi sia nell' oggetto, che lo costituisce capace di scuoterli, nè quello, che si fa nello spazio interposto, per dove l' impressione dell' oggetto viene a noi*. Tutto ciò è sicuro per esperienza. La vista non ci dà a conoscere le riflessioni diverse della luce, che si fanno negli oggetti, le quali fanno l' impressione nell' occhio; neppure c' insegna come abbiano ad essere l' oggetto, e lo spazio per essere opachi, ovvero trasparenti, per causare le riflessioni, o le refrazioni, o gli altri accidenti di simil natura, nè per qual ragione, il bianco dilata i nervi, e lo stesso degli altri colori. L' udito non ci lascia sentire, nè l' agitazione dell' aria, nè quella de' corpi risonanti, di maniera che non sarebbe a no-

nostra cognizione, se non la sapessimo altronde, o per le riflessioni del nostro spirito, o anche per lo scuotimento di tutto il corpo, e pel dolore dell'orecchio, come si prova nel punto di un colpo di cannone tirato da vicino; ma allora accade pel toccare, che si riceve questa impressione. L'odorato nulla ci fa sapere de' vapori, che ci fanno impressione, nè il gusto de' sughi spremuti su la nostra lingua, nè come abbiano ad esser fatti per farci sentir gusto, o dolore, dolce, o amaro. In fine il tatto non c'insegna per qual ragione l'aria calda, o fredda dilata, o restrigne i pori, e cagiona al nostro corpo, e principalmente a' nervi, agitazioni così diverse.

Quando ci sentiamo sprofondare nell'acqua, e ne' corpi teneri, quello, che ci fa sentire questo sprofondamento è, che il freddo, o il caldo, che non sentiamo che in una parte, si estende più in là; ma per intendere in che maniera questo corpo cede, il senso non ci accenna cosa alcuna.

Neppure ci dà la ragione, per la quale i corpi ci resistono; e facendovi maggiore osservazione, noi non sentiamo altro, che il dolore che si eccita, o che principia per l'incontro de' corpi sodi, o disuguali, la durezza de' quali offende il nostro, ch'è più tenero.

Se l'acqua, ed i corpi umidi s'attaccano alla nostra pelle, e si fanno sentire, il senso non iscopre la delicatezza delle loro parti, che li rende capaci d'entrare ne' nostri pori, e di starvi attaccati, nè per qual ragione i corpi secchi non facciano altrettanto, se non quando sono ridotti in polvere, nè donde procede

cede la differenza, che sentiamo tra la polvere, e le gocce d'acqua, che s'attaccano alla nostra mano. Tutto questo non è conosciuto precisamente dal tatto; ed in fine nessuno de'nostri sensi può neppur sospettare per qual ragione sia toccato da questi oggetti.

Tutte le cose sin qui osservate non hanno bisogno per esser intese, che d'una semplice esposizione. Ma non possiamo farcela da noi abbastanza chiara, e precisa, volendo comprendere la diversità del senso, e dell'intelletto, mentre siamo soggetti a confondere le operazioni.

Proposizione terza. *Sentendo, discerniamo solo la sensazione stessa; ma qualche volta terminata a ciò che noi chiamiamo oggetti.*

Per quel che appartiene alla sensazione non v'è bisogno di provare, ch'ella è conosciuta nel sentire. Ciascuno n'è un buon testimonio a se stesso; e quello, che sente, non ha bisogno d'esserne avvertito.

Noi sentiamo però la sensazione non per la sensazione, ma per mezzo di qualche altra cosa; imperocchè ella non può rifletter sopra di se, e si rivolta tutta all'oggetto, dove termina. Laonde il vero effetto della sensazione è di ajutarci a discernere gli oggetti. In effetto noi distinguiamo le cose, che ci toccano, o ci circondano per mezzo delle sensazioni, che si eccitano, ed è come un contrassegno, che la natura ci ha dato per conoscerle.

Ma con tutto ciò si vede dalle cose dette sin qui, che in virtù della sensazione presa precisamente, non conosciamo cosa alcuna del fondo dell'ogget-

to.

to. Noi non sappiamo di che parti sia composto, nè qual sia la disposizione, nè per qual ragione sia proprio a rimandarci i raggi, o ad esalare certi vapori, o ad eccitare nell'aria tanti movimenti diversi, che formano la diversità de' suoni, e così del resto. Noi osserviamo solamente, che le nostre sensazioni si terminano in qualche cosa fuori di noi; ma non sappiamo altro, se non che alla loro presenza si fa in noi un certo effetto, ch'è la sensazione.

Parrebbe, che una percezione di questa sorta non fosse capace d'informarci. Noi riceviamo nondimeno molte informazioni per mezzo de' sensi, ed ecco come.

Proposizione quarta. *Le sensazioni servono all' anima per poter sapere ciò, che si dee o ricercare, o fuggire per la conservazione del corpo, che a lei è unito.* L'esperienza giustifica quest' uso delle sensazioni, ed è forse il primo fine, che la natura si propone nel darcele; ma a tutto questo bisogna aggiunger qualche cosa, che noi diremo in appresso.

Proposizione quinta. *L'informazione, che riceviamo dalla sensazione sarebbe imperfetta, anzi più tosto un nulla, se non vi aggiungiamo la ragione.* Queste due proposizioni saranno poste in chiaro tutte due insieme, e basta osservare se medesimo per intenderle.

Il dolore ci fa conoscere, che tutto il corpo, o alcuna delle sue parti è mal disposta, affinchè l'anima sia stimolata a fuggire la causa del male, ed a mettervi rimedio. E per questa ragione era necessario, che il dolore si riferisse, come abbiamo detto,

to, alla causa esterna, ed alla parte offesa, perchè l'anima è istruita da questo mezzo ad applicare il rimedio, dov'è il male.

Lo stesso è del piacere. Quello, che noi proviamo nel mangiare, e nel bere, ci stimola a dare al corpo gli alimenti necessarj, e ci fa impiegare a quest'uso le parti, dove risentiamo il piacere del gusto.

Imperocchè le cose sono talmente disposte, che ciò, ch'è conveniente al corpo, è accompagnato dal piacere; e quel che gli è nocivo, è accompagnato dal dolore. Di maniera che il piacere, ed il dolore servono ad interessar l'anima in ciò, che riguarda il corpo, e l'obbligano a ricercar quelle cose, che servono per conservarlo. Onde quando il corpo ha bisogno di nutrimento, o di rinfrescarsi, si fa nell'anima un dolore chiamato fame, e sete; e questo dolore ci stimola a mangiare, e bere.

Vi si frammischia il piacere altresì per impegnarci più dolcemente; imperocchè, oltre il piacere, che si sente nel cessare il dolore della fame, e della sete, il mangiare, ed il bere ci cagionano da se medesimo un piacere particolare, che ci eccita maggiormente a dare al corpo le cose, di cui ha bisogno.

In questa maniera il piacere, ed il dolore servono all'anima d'istruzione per insegnarle il suo dovere verso il corpo, e questa istruzione è utile, purchè vi presegga la ragione; imperocchè il piacere da se stesso è un ingannatore; e quando l'anima vi s'abbandona senza ragione, travia sempre, non

solo in ordine a ciò che le appartiene, come quando le fa abbandonar la virtù, ma anche in ciò, che appartiene al corpo, poichè molte volte la dolcezza del gusto ci fa mangiare, e bere disordinatamente, di maniera che l'economia del corpo ne resta alterata.

Vi sono inoltre delle cose, che ci cagionano molto dolore, le quali non lasciano tuttavia col tempo d'esser un gran rimedio a' nostri mali.

In fine tutte le altre sensazioni, che si fanno in noi, servono a nostra istruzione, perchè qualunque sensazione diversa suppone naturalmente qualche diversità negli oggetti. Così, quando veggo un oggetto giallo è una cosa diversa da quando m'apparisce un oggetto verde. Quello, ch'è amaro al gusto, è diverso dal dolce; quando patisco il caldo è differente da quando patisco il freddo. E se un oggetto, che mi causava una sensazione, principia a causarmene un'altra, io conosco da ciò, ch'è accaduta qualche mutazione. Se l'acqua, che pareami fredda, principia a parermi calda, avviene perchè sarà stata al fuoco. E questo è discerner gli oggetti, non in se medesimi, ma dagli effetti, che fanno sopra i nostri sensi, come da un contrassegno posto al di fuori. A questo indizio l'anima distingue le cose, che le sono attorno, e giudica in che sito possono far bene, o male al corpo.

Ma bisogna anche in ciò, che la ragione ci dia la direzione, senza di che i nostri sensi potrebbero ingannarci, imperocchè lo stesso oggetto mi sembra grande da vicino, e picciolo da lontano; per esem-

esempio la Luna mi comparisce più grande, veduta nell' Orizzonte, o più piccola, quando ella è molto innalzata, quantunque e nell' una, e nell' altra posizione ella dev' essere precisamente sotto il medesimo angolo, vale a dire nella medesima distanza. Lo stesso bastone, che mi apparisce diritto in aria, m' apparisce curvo nell' acqua; la stessa acqua quand' è tepida, se ho la mano calda, mi par fredda, e se l' ho fredda, mi par calda. Tutto mi par verde con gli occhiali di questo colore, e per la medesima ragione tutto mi par giallo, quando la bile, gialla per se stessa, mi si è sparsa pegli occhi: quando lo stesso umore mi cade su la lingua tutto mi diventa amaro. Quando i nervi, che servono alla vista, ed all' udito, sono agitati di dentro, si formano delle scintille, de' colori, degli strepiti confusi, o de' suoni, che non sono appoggiati ad alcun oggetto sensibile. Le illusioni in questo genere sono infinite.

L' anima sarebbe dunque spesse volte ingannata, se si fidasse de' sensi senza consultar la ragione; ma può approfittarsi del loro errore, e sempre, qualunque cosa accada; quando noi abbiamo delle sensazioni nuove, siamo però avvertiti, da questo medesimo, che si è fatta qualche mutazione, o negli oggetti, che veggiamo, o nello spazio, per mezzo del quale li discerniamo, ovvero anche negli organi de' nostri sensi. Negli oggetti, quando sono mutati, come quando l' acqua fredda diventa calda, o le foglie verdi, che diventano pallide, essendo secche. Nello spazio, ch' è in mezzo, quando è tale che impe-

impedisca, o che alteri l'azione dell'oggetto, come quando l'acqua rompe la linea del raggio, che un bastone manda a' nostri occhi; nell'organo de' sensi quando sono notabilmente alterati dagli umori, che vi cadono, o da altre cause simili.

Per altro, quando alcuni de' nostri sensi c'ingannano, possiamo facilmente correggere questo cattivo giudizio con la relazione degli altri sensi, e con la ragione, v. g. quando un bastone a' nostri occhi sembra curvo nell'acqua; oltre che cavandolo la vista si corregge da se stessa, il tatto che noi sentiamo com'è accostumato di essere, quando i corpi sono diritti, e la ragione sola, facendoci vedere, che l'acqua non lo può rompere, tutto in una volta ci può disingannare. Se tutto mi riesce amaro al gusto, e tutto mi sembra giallo agli occhi, la ragione mi farà conoscere, che questa uniformità non può esser accaduta in istanti alle cose, che avanti ho gustate così diverse; e così conoscerò l'alterazione de' miei organi, che proccurerò di rimettere nel loro stato naturale. Tanto che le sensazioni non mancano mai d'informarci anche quando c'ingannano, e le nostre due proposizioni restano costanti.

Proposizione sesta. *Oltre i soccorsi, che danno i sensi alla nostra ragione, perchè conosca i bisogni del corpo, l'ajutano anche molto a conoscer tutta la natura*. Imperocchè l'anima nostra ha in se stessa de' principj di verità eterna, ed uno spirito di relazione, cioè delle regole di discorso, ed un'arte di cavar delle conseguenze. Quest'anima così formata, e piena di questi lumi, si trova unita ad un corpo così

così piccolo, che si può dir meno di niente in paragone di questo Universo sterminato; ma che ciò non ostante ha le sue relazioni a questo gran tutto, di cui è una parte così piccola; e si trova composto, in maniera che si direbbe non esser altro, che una tessitura di picciole fibre infinite in numero, e disposte per altro con tant'arte, che non restano offese neppure da' movimenti gagliardissimi; a che ciò non ostante, i più delicati vi fanno la loro impressione, di maniera che ve ne fa la Luna, il Sole, ed eziandio le sfere più alte, quantunque lontanissime da noi. In fine l'unione dell'anima col corpo si trova fatta con tanta maestria; l'ordine è così buono, e la corrispondenza così bene stabilita, che l'anima, la quale dee dominare, è informata da' sensi di tutto quello, che passa nel corpo, ed intorno ad esso per distanze infinite; imperocchè, come le sue sensazioni hanno la loro relazione a certe disposizioni dell'oggetto, o del sito interposto, o dell'organo, come s'è detto, in ciascuna sensazione l'anima apprende delle cose nuove, alcune delle quali risguardano la sostanza del corpo, che l'è unito, e la maggior parte vi sono inutili. Imperocchè, che cosa serve v. g. al corpo umano la vista di questo numero prodigioso di stelle, che si scuoprono la notte? Ed anche considerando ciò che giova al corpo, se l'anima scuopre alle occasioni una infinità di altre cose, in maniera che dal picciolo corpo, dov'è rinchiusa, ella possegga tutto, e vegga tutto l'universo, per dir così, segnato sopra il suo corpo, come il corso del Sole vien segnato

sopra un quadrante. Ella apprende dunque con questo mezzo delle particolarità considerabili, come il corso del Sole, il flusso, e riflusso del mare; la nascita, l'aumento, le proprietà differenti degli animali, delle piante, de' minerali, ed altre cose innumerabili, alcune più grandi, altre più piccole, ma tutte incatenate fra loro, e tutte ancora in particolare capaci di annunziare il lor Creatore a chiunque lo sa ben considerare. Con queste particolarità ella compone la Storia della natura, la quale non contiene se non quelle cose, che fanno impressione sopra i sensi. E per uno spirito di relazione ha subito osservato, che connessione hanno queste cose fra loro. Ond'ella le riferisce una all'altra, le numera, le misura, osserva le opposizioni, ed i concorsi, gli effetti del moto, e del riposo, l'ordine, le proporzioni, le corrispondenze, le cause particolari, ed universali; quelle, che fanno muovere le parti, e quelle, che le tengono unite. Sicchè radunando insieme i principj universali, ch'ella ha nello spirito, ed i fatti particolari, che impara da' sensi, vede molto nella natura, e ne sa quanto basta per giudicare, che tutto quello, che non vede ancora, è il più bello; tanto è utile, che i nervi possano ricevere l'impressione così da lungi, ed unirvi delle sensazioni, per mezzo delle quali l'anima impara cose così grandi.

Questo è quanto si può considerare nell'unione naturale delle sensazioni col movimento de' nervi. Bisogna adesso intendere a qual movimento del corpo sieno unite le passioni, e l'immaginazione.

§. IX.

## §. IX.

*Delle immaginazioni, e delle passioni: ed in che maniera s'hanno a considerare in questo luogo.*

Ma bisogna primieramente osservare, che l'immaginazione, e le passioni, s'eccitano in noi, o semplicemente da' sensi, oppure, perchè la volontà, e la ragione vi si frammischiano.

Perchè spesso noi ci applichiamo espressamente ad immaginare qualche cosa, e spesso ancora ci accade di eccitare appostatamente, e fortificare qualche passione in noi medesimi; v. g. o l'audacia, o la collera, rappresentandoci, o lasciandoci rappresentar dagli altri i motivi, che la possono produrre.

Come le nostre immaginazioni, e le nostre passioni possono esser eccitate, e fortificate dalla nostra elezione; alla stessa maniera possono a nostro arbitrio essere altresì indebolite. Noi possiamo fissare con un'attenzione volontaria i pensieri confusi della nostra immaginazione dissipata, e fermare con la viva forza del discorso, e della volontà il corso furioso delle nostre passioni.

Se noi miriamo questo stato mescolato d'immaginazione, di passione, di discorso, e di elezione, confonderemo insieme le operazioni sensitive, e le intellettuali, e mai non intenderemo l'effetto perfetto dell'une, e dell'altre. Facciamone dunque la

separazione. E siccome per intender meglio quello, che farebbero da se stessi un pajo di puledri, bisogna considerarli senza briglia, e senza direttore, che li trattenga, o dia loro eccitazione al corso; consideriamo l'immaginazione, e le passioni puramente abbandonate a' sensi, ed a se medesime, senza che l'impero della volontà, o verun discorso vi sia frammischiato, o per eccitarle, o per calmarle. Al contrario, siccome accade sempre, che la parte superiore è sollecitata a seguire l'immaginazione, e la passione, poniamo ancora con esse, e riguardiamo come una parte del loro effetto naturale tutto quello, che la parte superiore loro dà per necessità avanti di prendere la sua ultima risoluzione, o in favore, o contra di loro. In questa maniera scopriremo quel, che possono da se le immaginazioni, e le passioni, e con quali disposizioni del corpo s'eccitano.

## §. X.

### *Della immaginazione in particolare; ed a qual movimento del corpo è unita.*

E per principiare dalla immaginazione: siccome ella segue naturalmente la sensazione, bisogna, che l'impressione, che il corpo riceve in una, sia unita a quella, che riceve nell'altra; e quantunque la sola costruzione degli organi del cervello non ci fa intendere alcuna cosa del dettaglio di ciò, che vi passa in questa occasione, noi siamo ben fondati a cre-

credere, che vi passa qualche cosa; in occasione di che l'anima avvertita riceve dal suo Creatore tale, o tale idea: basta ricordarsi, che il cervello è l'origine di tutt' i nervi, e che lo scuotimento de' nervi pegli oggetti sensibili, termina nel cervello.

La cosa sarà ancora più facile ad intendersi osservando tutta la sostanza del cervello, ovvero alcune delle di lui parti principali, come composte di piccioli fili, che stanno attaccati a' nervi, benchè sieno di natura diversa, al che l'anatomia non ripugna, ed al contrario l'analogia dell'altre parti del corpo ci persuade a crederlo.

Imperocchè le carni, ed i muscoli, che non appariscono al primo aspetto; che una massa uniforme, ed inarticolata in una sezione delicata, compariscono un'unione di piccole corde nominate fibre, che sono esse stesse una unione di piccoli fili paralleli. La pelle, e l'altre membrane sono parimente un composto di filetti finissimi, la cui tessitura è fatta per appunto come conviene, per dare tutta insieme a queste parti la pieghevolezza, e la consistenza, che richieggono i bisogni del corpo.

Si può ben credere, che la natura non sia stata meno diligente nel cervello, ch'è lo strumento principale delle funzioni animali, e che la composizione non debba essere meno industriosa.

Si comprenderà dunque facilmente, che sia composto d'un'infinità di piccoli fili, che si mantengono con l'affluenza degli spiriti in questa parte, e col loro continuo moto, di modo che potranno essere

facilmente mossi, e piegati allo scuotimento de' nervi in tutte quelle maniere, che abbisogna.

Che se non si discerne questa distinzione di piccoli filetti nel cervello di un animale morto, è facile concepirne la causa, cioè, che l'umidità, la quale si trova in quella parte, ed in oltre l'estinzione del calor naturale, da cui ne segue anco quella degli spiriti, n'è il motivo; e bisogna aggiunger, che nell'altre parti del corpo quantunque più grossolane, più massicce, e più differenti, la tessitura non è conosciuta, se non con grandissimo stento, e non mai in tutta la sua delicatezza.

Imperocchè la natura lavora con tanta maestria, e riduce i corpi a parti così fine, che nè l'aria la può imitare, nè la vista più acuta seguirla nelle divisioni così delicate, qualunque soccorso ella cerchi ne' vetri, e ne' microscopj.

Presupposte queste cose, è cosa chiara, che l'impressione, o il colpo, che i nervi ricevono dell'oggetto, arriverà per necessità fino al cervello. E come la sensazione si trova unita allo scuotimento del nervo, l'immaginazione lo sarà allo scuotimento, che si fa nel cervello medesimo. Supposto ciò l'immaginazione dee seguire assai da vicino la sensazione, come il movimento del cervello segue quello del nervo.

E siccome l'impressione, che si fa nel cervello, ha da essere simile a quella del nervo, noi abbiamo già veduto, che l'immaginazione non è altro, che l'immagine della sensazione.

E perchè similmente il nervo è d'una natura da poter

poter ricevere un moto più celere, e più gagliardo di quello, che sia il cervello; così anche la sensazione è più viva dell'immaginazione.

L'immaginazione dura più della sensazione: bisogna dunque, che vi sia una causa di questa durata; ma se questa causa sussiste nel cervello, dove, e di qual maniera? O se ella consiste nella potenza ubbidienziale dell'Anima una volta toccata da questa idea, e dalla istituzione del suo Creatore onnipotente, sarebbe inutile il ricercarlo, poichè sembra impossibile il poter giugnere a questa conoscenza.

Si dice su di ciò, che il cervello avendo tutto insieme molta mollezza per ricevere facilmente le impressioni, e molta durezza per ritenerle, vi possono dimorare presso a poco come su la cera i marchi fissi, e durevoli, che servono a richiamare gli oggetti, e danno luogo alla memoria; ma bisogna penetrar ben addentro questa idea, per vedere quanto ella è superficiale, temeraria, insufficiente, anche in generale, ed anche infinitamente più in particolare. . .

Si può comprender facilmente, che i colpi, i quali vengono unitamente da diversi sensi, vanno a riferirsi presso a poco nello stesso sito del cervello; e da questo procede, che molti oggetti alle volte, quando vengono nello stesso tempo, ne formano un solo.

Io avrò v. g. incontrato un lione passando per li deserti della Libia, e n'avrò veduta la figura feroce; i miei orecchi n'avranno uditi i ruggiti terribili; avrò in oltre ricevuta una ferita dalle sue un-

ghie, ed indi gli sarò stato tolto a forza. Nel mio cervello da questi tre sensi si fanno tre impressioni gagliarde, le quali mi fanno intender, che cosa sia un leone; ma perchè queste tre impressioni, che vengono presso a poco insieme, sono ite a riferir nel medesimo sito; una sola moverà tutte le altre, ed accaderà, che alla sola vista del leone, al solo udito della sue grida, questo animale furioso ritornerà tutto intero alla mia immaginazione.

Anzi ciò non si estende solamente a tutto l'animale, ma ancora al luogo, dove ho veduto quest' oggetto spaventevole. Io non rivedrò mai il deserto, dove ho avuto l'incontro, senza esser assalito da qualche emozione, e forse da qualche spavento.

Onde di tutto ciò, che tocca nello stesso tempo i sensi, si compone un oggetto solo, che fa la sua impressione nel medesimo luogo del cervello, e v'è il suo carattere particolare; e perciò non è da stupirsi, se un gatto bastonato allo strepito di un sonaglio, che v'era attaccato, è mosso di poi dal sonaglio solo, che ha fatta la sua impressione col bastone nel medesimo luogo del cervello.

Tutte le volte, che le parti del cervello, dove gl'impronti degli oggetti restano impressi, sono agitate, o da' vapori, che s'innalzano continuamente al capo, o dal corso degli spiriti, o da qualche altra causa, qualunque siasi, gli oggetti deggiono ritornare alla mente; dal che ci vengono causati tanti pensieri diversi quando vegliamo, i quali non hanno alcuna conseguenza; e dormendo, tante varie immaginazioni, che crediamo vere.

E per-

E perchè il cervello composto, come abbiamo detto, di tante parti così delicate, e pieno di spiriti così vivi, e pronti è in un moto continuo, e che per altro è agitato agli scuotimenti ineguali, ed irregolari, secondo che i vapori, e gli spiriti vanno al capo, ne avviene, che la nostra mente è piena di pensieri così vaghi, se non vi mettiamo ritegno, e non li fissiamo con l'attenzione.

La ragione, per la quale questi pensieri hanno qualche connessione, si è, che le impressioni degli oggetti sono ordinate nel cervello.

E v'è una grande utilità in quest'agitazione, che cagiona tanti pensieri vagabondi, perchè ella sa, che tutti gli oggetti, de' quali il nostro cervello ritiene la traccia, ci si rappresentino di tempo in tempo, come per turno; ed avviene, che in questa maniera l'Anima sceglie l'oggetto, che più le piace per farne il soggetto della sua attenzione.

Molte volte ancora gli spiriti prendono il loro corso con tanto impeto, e con un concorso così grande verso una parte del cervello, che l'altre restano senza moto per mancanza di spiriti, che le agitino; e per questa ragione alle volte un oggetto determinato s'impossessa del nostro pensiero, ed un'immaginazione sola fa cessar tutte l'altre.

E lo veggiamo accader tutto giorno nelle passioni gagliarde, e quando abbiamo la fantasia riscaldata, cioè, che a forza di attaccarci in un oggetto, non possiamo più distaccarcene, come veggiamo accadere a' pittori, ed alle persone, che compongono,

e mas-

e massime a' Poeti, le cui opere dipendono tutte da un certo caldo d'immaginazione.

E questo caldo, che s'attribuisce all'immaginazione, è in effetto un'affezione del cervello, quando gli spiriti di lor natura ardenti, accorsi in abbondanza lo riscaldano agitandolo con violenza; e siccome non prende fuoco tutto ad un tratto, così per la stessa ragione il suo ardore s'estingue a poco a poco.

## §. XI.

### *Delle passioni, ed a qual disposizione del corpo sieno unite.*

Da quest'agitazione del cervello, e de' pensieri, che l'accompagnano, nascono le passioni con tutt'i moti, che causano nel corpo, e tutt'i desiderj, ch' eccitano nell'Anima. Quanto a' moti corporei, ve ne sono di due sorte nelle passioni; gl'interni, cioè quelli degli spiriti, e del sangue; e gli esterni, cioè quelli de' piedi, delle mani, e di tutto il corpo per unirsi all'oggetto, o per allontanarsene, ch'è l'effetto proprio delle passioni.

La corrispondenza di questi moti interni, ed esterni, cioè del moto degli spiriti con quello de' membri esterni è manifesta, poichè i membri non si muovono se non al moto de' muscoli; ed i muscoli si muovono solo al moto, ed alla direzione degli spiriti.

E bisogna credere, che generalmente i movimenti degli animali seguano l'impressione degli oggetti nel cervello, poichè il fine naturale del loro moto

è d'

è d'avvicinarli, ovvero allontanarli dagli oggetti medesimi.

E perciò noi abbiamo veduto, che per unire queste due cose, cioè l'impressione degli oggetti, ed il moto, la natura ha voluto, che nello stesso sito, dove termina l'ultimo colpo dell'oggetto, cioè nel cervello, cominciasse il primo scuotimento del moto; e per la stessa ragione ha condotti sin al cervello i nervi, che sono tutt'insieme e gli organi, per mezzo de' quali ci toccano gli oggetti, ed i canali, per mezzo de' quali gli spiriti se ne vanno ne' muscoli per metterli in moto.

Sicchè dalla connessione, che si trova naturalmente tra l'impressione degli oggetti, ed i movimenti, per mezzo de' quali il corpo è trasportato da un luogo all'altro, è facile comprendere, che un oggetto, il quale fa un'impressione gagliarda, con questa medesima impressione dispone il corpo a certi moti, e lo scuote per esercitarli.

In effetto basta considerar bene, che cosa sia il cervello toccato, agitato, impresso per dir così dagli oggetti, per intendere, che a questi movimenti, alcuni passaggi saranno aperti, ed altri chiusi; e da ciò accaderà che gli spiriti, i quali s'aggirano continuamente con grand'impeto nel cervello, prenderanno il loro corsò in certe parti più tosto, che in altre, ed in conseguenza riempiranno più tosto certi nervi, che certi altri; e che di poi, il cuore, i muscoli, in fine tutta la macchina mossa, e scossa in conformità sarà spinta verso certi oggetti, ovvero ne sarà allontanata, secondo la convenienza, o l'

o l'opposizione, che la natura avrà fatta fra' nostri corpi, e questi oggetti.

Intorno a ciò, la sapienza di colui, che ha regolati tutti questi movimenti, consisterà solo nel girar il cervello, in maniera che il corpo sia scosso verso gli oggetti convenienti, ed alienato dagli oggetti contrarj.

Premesse tutte queste cose, è cosa chiara, che chi vuole unire un' Anima ad un corpo, affinchè tutto abbia correlazione, deve unire i desiderj dell'Anima a questa segreta disposizione, che scuote il corpo in una parte determinatamente, poichè abbiamo già veduto, che i desiderj sono all' Anima quello, ch'è al corpo il moto progressivo, e che con ciò ella si avvicina, o s'allontana alla sua maniera.

Ecco dunque fra l' Anima, ed il corpo una proporzione ammirabile. Le sensazioni corrispondono allo scuotimento de' nervi; le immaginazioni all'impressioni del cervello, ed i desiderj, o le avversioni a questa scossa segreta, che riceve il corpo nelle passioni per avvicinarsi, o allontanarsi da certi oggetti.

E per intendere quest'ultimo effetto di corrispondenza, basta considerare la disposizione, in cui si trova il corpo nelle passioni gagliarde, e nello stesso tempo, quanto l' Anima sia stimolata ad accomodarvi i suoi desiderj.

In una gran collera, il corpo si trova più disposto ad insultar il nemico, ed abbatterlo, e si rivolge tutto a questo insulto; e l'Anima, che si sen-

te

te tanto pressata, rivolge tutt'i suoi pensieri allo stesso fine.

Per lo contrario, il timore cerca l'allontanamento, e la fuga, che in questo caso è più sollecita, e precipitosa di quello, che sarebbe naturalmente, quando però non divenisse sì estrema, che diventasse languore, o svenimento. E quello, che v'ha di stupendo, si è, che l'Anima s'adatta subito a questo stato, ed ella ha tanto desiderio di fuggire, quanta disposizione ha il corpo. Che se lo spavento ci assale, di maniera che il sangue s'agghiacci tanto, che il corpo cada svenuto, l'Anima sviene subito anch'ella, il coraggio cade con la forza, e non ne resta neppure tanto, che basti per voler fuggire.

Ed era conveniente all'unione dell'Anima col corpo, che la difficoltà del moto, e la disposizione a farlo, avessero qualche cosa nell'Anima, che corrispondesse loro, ed a quello ancora, che fa nascere il timore, la malinconia profonda, e la disperazione.

Contra passioni così nojose, ed in mancanza dell'allegrezza, che difficilmente sogliamo avere pura affatto, ci vien data la speranza come una spezie d'incanto, che c'impedisce di sentire i nostri mali. Nella speranza gli spiriti hanno del vigore, il coraggio parimente si sostenta, anzi si eccita. Quando questa manca, tutto cade, e ci sentiamo come profondati in un abisso.

In ordine a ciò, che abbiamo detto, si potrà definir la passione, prendendola com'è nell'Anima, e

nel-

nelle cose corporali: *Un desiderio, o un'avversione, che nasce nell'Anima a proporzione, che il corpo è internamente capace di concorrer coll'Anima a seguire, ovvero fuggire alcuni oggetti: e nel corpo una disposizione, per la quale è capace di eccitare nell'Anima de' desiderj, o delle avversioni per certi oggetti.*

In questa maniera il concorso dell'Anima, e del corpo è visibile nelle passioni, ma è evidente, che il primo mobile è ora nel pensiero dell'Anima, ora nel movimento cominciato dalla disposizione del corpo.

Imperocchè siccome le passioni seguitano le sensazioni; e le sensazioni seguitano le disposizioni del corpo, per farne la spia all'Anima, pare, che le passioni debbano seguitare anche le dette disposizioni; di modo che il corpo dev'essere scosso da un certo movimento, avanti che l'Anima sia stimolata ad unirvisi col suo desiderio.

In una parola, per quello, che riguarda le sensazioni, le immaginazioni, e le passioni, ella è puramente paziente; e bisogna considerar sempre, che come la sensazione segue lo scuotimento del nervo, e l'immaginazione segue l'impressione del cervello; il desiderio o l'avversione seguono anch'essi la disposizione, in cui si trova il corpo a motivo degli oggetti, che si deggiono fuggire, ovvero ricercare.

La ragione si è, che le sensazioni, e tutto quello, che dipende dalle medesime, sono date all'Anima per eccitarla a provvedere il corpo di ciò che-

gli

gli occorre, ed in conseguenza ne viene, che tutto ciò debba essere accomodato a ciò, ch' egli soffre.

E basta, che osserviamo noi stessi, per restarne convinti, in uno de' nostri appetiti più naturali, com' è il mangiare. Il corpo vuoto di nutrimento ne ha bisogno, e l' Anima parimente lo desidera. Il corpo è alterato da questa necessità, e l' Anima risente anch' ella il dolore pressante della fame. Le vivande si presentano all' occhio, o all' odorato, e ne scuotono i nervi; subito le sensazioni conformi s' eccitano; cioè noi veggiamo, e fiutiamo le vivande per mezzo dello scuotimento de' nervi: quest' oggetto è impresso nel cervello, ed il piacer di mangiare riempie l' immaginazione. All' impressione, che fanno le vivande nello stesso cervello, gli spiriti colano in tutte le parti, che servono al nutrimento. L' acqua viene alla bocca, e si sa, che quest' acqua è propria ad intenerir le vivande, a spremerne il sugo, a farcelo inghiottire: sono già apparecchiate dell' altre acque nello stomaco, le quali subito le tritano, ed è preparata ogni cosa per la digestione, e l' Anima già divora le vivande col pensiero.

E per questa ragione si dice d' ordinario, che l' appetito facilita la digestione: non che un desiderio possa da se incider le vivande, cuocerle, e digerirle; ma la ragione si è, che questo desiderio viene in un tempo quando ogni cosa è pronta nel corpo per la digestione.

E chi vedesse un uomo affamato in presenza del

nutri-

nutrimento offerto dopo molto tempo, vedrebbe quello, che può l'oggetto presente, e come tutto il corpo si muove per impossessarsene, ed inghiottirlo.

Avviene dunque nel nostro corpo preoccupato dalla passione v. g. in una fame, o in una collera violenta, come in un arco teso, la cui disposizione tende a scoccar il tiro, e si può dire, che un arco in questo stato non è punto più disposto a far il colpo, di quello lo sia un corpo d'un uomo preso dalla collera a ferire il nemico. Imperocchè, ed il cervello, ed i nervi, ed i muscoli lo fanno occupare tutto in questa operazione, come le altre passioni lo impiegano nelle operazioni conformi a se stesse.

E quantunque nello stesso tempo, che il corpo è in cotesto stato, s'innalzino nell'Anima nostra mille immaginazioni, e mille desiderj, non bisogna perciò badare tanto a questi pensieri, quanto a' movimenti del cervello, a' quali si trovano uniti, poichè col mezzo di questi movimenti si tiene aperto il passo, colano gli spiriti, che riempiono i nervi, e col mezzo loro anche i muscoli, e tutto il corpo è disposto ad un moto determinato.

E la ragione, per cui crediamo, che in questo stato bisogna badare meno a' pensieri dell'Anima, che a' moti del cervello, si è, che nelle passioni, come le consideriamo noi, l'Anima è paziente, e non presiede alle disposizioni del corpo, ma le ajuta.

E perciò non entra alcuna sorta di discorso, o di

di riflessione nelle passioni considerate per questo verso; imperocchè noi consideriamo solo quello, che previene ogni discorso, ed ogni riflessione, e quello, che segue naturalmente la direzione degli spiriti per cagionare alcuni movimenti.

E benchè abbiamo veduto nel Capitolo dell' Anima, che le passioni si diversificano alla presenza, o in lontananza degli oggetti, e con la facilità, o difficoltà d'acquistarli; non è per questo, che vi sia una riflessione, colla quale noi concepiamo l' oggetto presente o lontano, facile o difficile ad acquistarsi; ma proviene, perchè la lontananza, e la presenza dell' oggetto hanno i loro caratteri proprj, che si distinguono negli organi, e nel cervello, da' quali seguono in tutt'i corpi le disposizioni convenienti; e nell' Anima parimente alcuni sentimenti, ed alcuni desiderj proporzionati.

*Cap. I. num. 6.*

Per altro è cosa sicura, che le riflessioni, le quali si fanno di poi, accrescono, ovvero indeboliscono le passioni; ma ciò non è quello, di cui si tratta. Io non intendo parlare se non del primo colpo, che fa la passione nel corpo, e nell' Anima. E mi basta aver osservato come cosa indubitabile, che il corpo è disposto dalle passioni a certi movimenti, e che l' Anima si sente nello stesso tempo, per così dire, strascinata con gran forza ad acconsentirvi. E per ciò è costretta a fare tanti sforzi, quando la virtù l' obbliga ad allontanarsi dalle cose, alle quali il corpo è disposto. Allora s' accorge d' esservi attaccata, e d' avervi una corrispondenza grandissima.

Sin qui abbiamo osservato nell'Anima quello, che

accade dopo i movimenti del corpo. Veggiamo adesso nel corpo quello, che accade dopo i pensieri dell' Anima.

## §. XII.

### *Secondo effetto dell' unione dell' Anima col corpo, dove si veggono i movimenti del corpo sottoposti alle operazioni dell' Anima.*

Quello, che vedremo adesso, è la più bella parte dell' uomo; cioè nelle operazioni sensuali l' Anima è soggetta al corpo; ma nelle intellettuali, che ci restano da considerare, non solo ella è libera, ma padrona.

E le conveniva esser la padrona, perchè è la più nobile, ed in conseguenza nata per comandare. Già veggiamo in effetto come le nostre membra si muovono a sua disposizione, e come il corpo si trasporta con prontezza, dove ella vuole.

Un effetto così pronto del comando dell' Anima non ci fa più maravigliare, perchè vi siamo assuefatti; ma ce ne stupiremmo, per poco che vi facessimo riflessione.

Per muovere la mano abbiamo veduto, che bisogna far operare in primo luogo il cervello, e di poi gli spiriti, i nervi, ed i muscoli; e non ostante in tutta questa mozione non discerniamo altro, che il moto della mano. E quantunque siamo all' oscuro di tutti gli altri movimenti, ed anche degli stromenti interni, che la fanno muovere, non lascia per questo d' operare, purchè noi vogliamo muoverla.

Lo

Lo stesso accade nelle altre membra, che ubbidiscono alla volontà. Io voglio esprimere il mio pensiero; le parole convenienti m'escono subito della bocca, senza che io sappia i movimenti, che deggion fare la lingua, o le labbra, e meno ancora quelli del cervello, del polmone, e dell'asperarteria per formarle, perchè io non so naturalmente neppure d'avere queste parti; e sono stato obbligato studiar me medesimo per saperlo. Subito, che voglio inghiottire, l'asperarteria infallibilmente si chiude, senza che io pensi a chiuderla, e senza che io la conosca, o la senta operare.

Se voglio guardar lontano, la pupilla dell'occhio si dilata, e pel contrario si ristrigne, quando voglio guardar vicino, senza che neppure io sappia, ch'ella sia capace di questo moto; o in qual parte precisamente si faccia. V'è un'infinità d'altri movimenti simili, che si fanno nella nostra sola volontà, senza che noi sappiamo il come, ed il perchè, anzi neppure, che si facciano.

Quello del respiro è ammirabile, perchè lo eccitiamo, e lo sospendiamo a nostro piacere; e ciò era necessario per avere l'uso libero della parola, e frattanto, quando dormiamo, si fa da se, senza che la volontà v'abbia parte.

Sicchè per mezzo di un segreto maraviglioso, il moto di tante parti, delle quali non abbiamo cognizione, non lascia di dipendere dalla nostra volontà. Basta, che ci proponiamo qualche effetto cognito v. g. di guardare, di parlare, o di camminare, subito mille stromenti incogniti degli spiriti, de'nervi, de'

muscoli, ed il cervello stesso, che dirige tutti questi moti, si muovono per produrlo, senza che noi sappiamo altro se non di volerlo; e che subito voluto ne segue l'effetto.

Ed oltre tutti questi moti, che dipendono dal cervello, bisogna che noi esercitiamo sul cervello stesso un potere immediato, poichè per quanto siamo attenti, ciò non si fa senza qualche tensione del cervello, come si vede dall'esperienza.

Con questa stessa attenzione noi mettiamo volontariamente alcune cose nella nostra memoria, richiamate poscia da noi quando ci piace con più, o meno fatica, secondo che il cervello è bene, o mal disposto.

Imperocchè succede in questa parte come nelle altre, che, per essere in istato di ubbidir all'Anima, ricerca certe disposizioni, e da ciò si conosce di passaggio, che il potere dell'Anima sopra il corpo ha i suoi limiti.

Affine dunque, che l'Anima comandando consegua l'effetto, bisogna sempre supporre, che le parti sieno ben disposte, e che il corpo sia in buono stato. Imperocchè qualche volta, benchè vogliamo camminare, se sia caduto qualche umor nelle gambe, o che il corpo si trovi debole pel consumo degli spiriti, questa volontà sarà inutile.

Vi sono ciò non ostante alcuni impedimenti nelle parti, che possono esser superati da una volontà efficace, ed è un grand'effetto della potenza, che ha l'Anima sopra il corpo, il poter ella sciorre gli organi, che sin a quel punto non avean potuto operare;

rare;

tare; come si racconta del figliuolo di Creso, il quale avea perduta la parola, e la ricuperò quando vide, che volevano uccider suo padre, gridando, che non toccassero la persona Regia. L'impedimento della sua lingua poteva esser superato da un grande sforzo, e questo gli fu fatto fare da un grande sforzo della volontà di salvar suo padre.

E' dunque indubitabile, che vi sono moltissimi movimenti nel corpo, che seguono i pensieri dell' Anima, ed in questa maniera i due effetti dell'unione restano perfettamente stabiliti.

Ma affinchè non passiamo cosa veruna senza riflessione, veggiamo, che cosa faccia il corpo, ed a che serva nelle operazioni intellettuali, cioè tanto in quelle dell' intelletto, come della volontà.

## §. XIII.

### *L' intelligenza non è attaccata per se stessa ad alcun organo, nè ad alcun movimento del corpo.*

E prima d' ogni cosa bisogna riconoscere, che l' intelligenza, cioè la cognizione della verità non è come la sensazione, e l' immaginazione, cioè molte scosse continuate in un nervo, o in qualche parte del cervello.

Noi ne resteremo persuasi considerando le tre proprietà dell' intelletto, con le quali abbiamo veduto nel Capitolo dell' Anima, ch' è superiore a' sensi, ed a tutte le loro dipendenze.

*Cap. I. num. 17.*

Imperocchè si vede, che la sensazione non dipende solamente dalla verità dell'oggetto; ma che segue talmente le disposizioni e lo spazio dell'organo, che più delle volte ci arriva diverso affatto da quello, ch'è. Un bastone ritto diventa curvo a'nostri occhi in mezzo all'acqua; il sole, e l'altre stelle ci arrivano infinitamente più piccole di quel che sono in se stesse. Stentiamo molto ad esser convinti da tutte le ragioni, per le quali si sa, che l'acqua non può aver rotto il bastone tutto in una volta; e che la tale stella, che ci comparisce un punto in Cielo, supera senza proporzione tutta la grandezza della terra, perchè neppure per questo il bastone si raddirizza a'nostri occhi, nè le stelle ci compariscono più grandi. E da ciò si conosce, che la verità non s'imprime per mezzo de'sensi; ma che tutte le sensazioni sono un effetto necessario della disposizione del corpo, senza che giammai possano sollevarsi sopra di se stesse.

Che se accadesse il medesimo nell'intelletto, potrebbe essere sforzato anch'esso ad ingannarsi; e pure non vi siamo soggetti se non per nostra negligenza, cioè per mancanza d'attenzione necessaria all'oggetto, del quale abbiamo a giudicare. Imperocchè, subito che l'Anima si volta direttamente alla verità, risoluta di non ceder, che a lei sola, ella non riceve altra impressione, che della verità stessa; di maniera che vi si unisce, quando la verità si vede, e resta sospesa quando la verità sta nascosta, sempre esente d'errore nell'uno e nell'altro stato, o per-

perchè conosce il vero, o perchè conosce almeno di non poterlo ancora conoscere.

Con lo stesso principio s'intende, che siccome gli oggetti più sensibili sono nojosi, ed insopportabili, così la verità al contrario tanto più piace quant'è più intelligibile. Imperocchè, la sensazione essendo l'effetto di un organo corporeo, la più gagliarda dee necessariamente diventar nojosa pel colpo violento, che l'organo avrà ricevuto, com'è quello, che ricevon gli occhi dal sole, e gli orecchi da un grande strepito, di maniera che siamo forzati a chiuder gli occhi, e turar gli orecchi. Anche un'immaginazione gagliarda ci dà noja straordinariamente, perchè non si può fare senza una commozione troppo violenta del cervello. E se l'intelletto avesse la stessa dipendenza dal corpo, il corpo non potrebbe non restar offeso dalla verità la più gagliarda, cioè la più certa, e la più conosciuta: se dunque questa verità, anzi che offendere, piace, e solleva, ciò accade, perchè ella non urta, nè smuove alcuna parte grossolanamente, perchè il corpo solo è soggetto a restar offeso, dove che ella s'unisce pacificamente all'intelletto, in cui trova un'intera corrispondenza, purchè non si sia guastato da se medesimo colle male disposizioni, che abbiamo notate altrove.

Che se noi proviamo, che la ricerca della verità è faticosa, scopriremo quanto prima da qual parte ci venga questa fatica; ma frattanto noi veggiamo, che non c'è verità, la quale da se stessa ci offenda, essendo conosciuta; e che quanto più un'Anima dirittamente la riguarda, tanto più ne gode.

E da ciò procede ancora, che sin a tanto che l'Anima sta unita alla verità senza dar retta alle passioni, ed alle immaginazioni, la vede sempre la stessa; il che non potrebbe accadere, se la cognizione seguitasse il movimento del cervello sempre agitato, e del corpo sempre mutabile.

E per questa ragione accade, che il senso varia sovente, come abbiam detto altre volte. Imperocchè non è la verità sola, che opera in lui, ma s' eccita all' agitazione, che accade nel suo organo; dove che l' intelletto, il quale operando secondo la sua natura, non riceve altra impressione, che della sola verità, la vede sempre uniforme.

Imperocchè supponiamo v. g. qualche verità conosciuta chiaramente, come sarebbe, che nessuno dà l' essere a se medesimo, o che bisogna seguir la ragione in tutto; e tutte l' altre, che si deducono da questi bellissimi principj. Noi possiamo bene non pensarvi, ma sino a che vi saremo attenti, noi le vedremo sempre le stesse, mai alterate, nè mai diminuite: dal che si vede, che la cognizione di queste verità non dipende da alcuna disposizione mutabile, e non è come la sensazione, attaccata ad un organo alterabile.

E perciò, siccome la sensazione si fa nel concorso momentaneo dell' oggetto con l' organo con tanta prestezza, come una favilla nel batter la focaja col ferro, così non ci lascia quasi discerner cosa alcuna, che non passi in un istante: l' intelletto al contrario vede delle cose, che non passano, perchè è attaccato alla sola verità, la cui sussistenza è eterna.

Sic-

Sicchè non è possibile risguardare l'intelligenza come un effetto dell'alterazione, che si sarà fatta nel corpo, come neppure l'intelletto attaccato ad un organo corporeo, di cui segue il moto.

## §. XIV.

*L'intelligenza pel suo legame co' sensi dipende in qualche maniera dal corpo; ma per accidente.*

Bisogna però riconoscere, che non s'intende senza immaginare, nè senza aver sentito; imperocchè è vero, che per un certo accordo, che si trova in tutte le parti, che compongono l'uomo, l'Anima non opera, cioè a dire non pensa, e non conosce senza il corpo, nè la parte intellettuale senza la sensitiva. E già in riguardo al corpo è cosa certa, che non possiamo intendere, che vi sieno degli enti nella natura, se non per via de' sensi. Imperocchè cercando di dove ci vengono le sensazioni, troviamo sempre qualche corpo, che ha urtati gli organi, e questa è una prova, che questo corpo esiste.

Ed in effetto, se vi sieno de' corpi nell' Universo, è cosa di fatto, della quale siamo avvertiti da' sensi, come degl' altri fatti; e senza il soccorso de' sensi mi sarebbe tanto difficile indovinar, se v'è il sole, quanto mi sarebbe adesso difficile indovinar un tal uomo nel mondo.

Aggiungete, che lo spirito, occupato dalle cose incorporee v. g. da Dio, e dalle sue perfezioni, s' è sen-

è sentito eccitare dalla considerazione delle sue opere, o dalla sua parola, o in fine da qualche altra cosa, da cui i sensi hanno ricevuta l'impressione.

E la nostra vita avendo principiato con le sole sensazioni, con poco, o nulla d'intelletto indipendentemente dal corpo, noi abbiamo contratto sino dall' infanzia un abito così gagliardo di sentire, e d'immaginare, che queste cose ci accompagnano sempre, senza che possiamo interamente separarcene, quand' anche volessimo sforzarci.

Ed accade poi, che non pensiamo mai, o quasi mai a qualche oggetto, che il nome, con cui siamo soliti a chiamarlo, non ci venga alla memoria; e da ciò s'intende la connessione delle cose, che fanno impressione ne' nostri sensi, come sono i nomi con le operazioni intellettuali.

Si mette in questione, se possa esservi in questa vita un atto puramente intellettuale senz' alcuna immagine sensibile. E non è incredibile, che ciò possa accadere per qualche momento in qualche mente innalzata ad un'alta contemplazione, ed esercitata per molto tempo a mettersi al dissopra de' sensi; ma questo stato è rarissimo, e noi abbiamo a parlare di quello, che accade ordinariamente all' intelletto.

L'esperienza fa vedere, che si frammischia sempre, o quasi sempre in queste operazioni qualche cosa di sensibile, di cui ci serviamo anche per innalzarci agli oggetti più intellettuali.

Abbiamo altresì riconosciuto, che l'immaginazione, purchè non si lasci dominare, e che si sappia

tener-

tenerla dentro certi limiti, ajuta naturalmente l'intelletto. Abbiamo anche veduto, che la nostra mente avvertita di questa serie di fatti, che impariamo da' sensi, s' innalza al dissopra, ammirando in se stessa, e la natura delle cose, e l'ordine del Mondo. Ma le regole, ed i principj, co' quali discerne così belle verità negli oggetti sensibili, sono superiori a' sensi, e si può presso a poco dire de' sensi, e dell' intelletto, come di uno, che propone semplicemente i fatti, e di uno, che li giudica.

V'è dunque di già nell' Anima nostra un' operazione, ed è quella dell' intelletto, la quale precisamente, ed in se stessa non è punto attaccata al corpo, quantunque ne dipenda indirettamente, quando si serve delle sensazioni, e delle immagini sensibili.

## §. XV.

*La volontà non è attaccata ad alcun organo corporeo; tanto è lontana dal seguire i movimenti del corpo, che anzi ella vi presiede.*

La volontà non è meno indipendente, ed io lo discerno dall' autorità, che ha sopra i membri esterni, e sopra tutto il corpo.

Io sento, che posso volere, o tenere la mia mano immobile, o darle moto: e questo, o in su, o in giù, a destra, o a sinistra con eguale facilità, di maniera che non sono determinato da altro, che dalla mia sola volontà.

Im-

Imperocchè io suppongo di non aver intenzione, movendo la mano, di servirmene, nè per prendere, nè per sostenere, nè per avvicinare, nè per allontanare qualunque cosa, ma solamente di muoverla da quella parte, che voglio, o di tenerla ferma.

Io faccio in questo stato una piena esperienza della mia libertà, e dell'autorità, che tengo sopra i miei membri, girandoli dove voglio, e come voglio, perchè così voglio.

E perchè ho conosciuto, che i movimenti di queste membra dipendono tutti dal cervello, bisogna per necessità, che quest'autorità, che mi ritrovo avere sopra le mie membra, l'abbia principalmente sul cervello medesimo.

Bisogna dunque, che la mia volontà lo domini, tanto è lontano, che possa essere un effetto de'suoi moti, e delle sue impressioni.

Un corpo non determina a che parte debba muoversi, ma cammina secondo ch'è spinto; e se io avessi il corpo solo, o che la mia volontà fosse, come le sensazioni, attaccata a qualche moto del corpo, in vece di aver dominio, mi mancherebbe anzi la libertà. Siccome io non son libero a sentire, e non sentire quando l'oggetto è presente, io posso ben chiuder gli occhi, o girarli da un'altra parte, ed in ciò son libero; ma non posso, aprendo gli occhi impedire la sensazione attaccata necessariamente alle impressioni corporee, dove non vi può esser la libertà.

Onde l'imperio così libero, che io esercito sopra le mie membra, mi dimostra, che tengo il cervello

in

in mio potere, e che ivi è la sede principale dell' Anima.

Perchè quantunque ella sia unita a tutte le membra, e che le abbia a tener tutte soggette; il suo imperio s'esercita immediatamente su la parte, da cui dipendono tutt'i moti progressivi, cioè sopra il cervello.

In dominando questa parte, dove terminano i nervi, si rende arbitra de' moti, e tiene in mano, per dir così, le redini, dalle quali il corpo è spinto, o trattenuto.

Sia dunque, ch'ella abbia il cervello intero immediatamente a sua disposizione, o che ne abbia qualche parte dominante, col mezzo della quale disponga di tutto, come un piloto conduce una nave regolando il timone, egli è certo, che il cervello è la sede sua principale, di dove presiede a tutt' i moti del corpo.

E quel che v'è di maraviglioso si è, ch'ella non sente naturalmente, nè il cervello, che la move, nè i moti, che vi fa per contenere, o per iscuotere il resto del corpo, nè di dove le venga quell'autorità assoluta, che esercita. Noi conosciamo solamente, che il dominio è dato all'Anima, e che una legge è data al corpo, in virtù della quale egli ubbidisce.

§. XVI.

## §. XVI.

*L'imperio, che la volontà esercita sopra i movimenti esterni, la rende indirettamente padrona delle passioni.*

Questo imperio della volontà sopra le membra, da cui dipendono i moti esterni, è d'una grandissima conseguenza. Imperocchè con questo mezzo l'uomo si rende padrone di molte cose, che da se stesse sembrano non esser soggette alla di lui volontà.

Non v'è cosa alcuna, che paja meno sottoposta alla volontà quanto il nutrimento, e non ostante anch'esso dipende dall'imperio della volontà, in quanto l'Anima padrona delle membra esteriori dà allo stomaco quello, che vuole, e con la misura prescrittale dalla ragione, di maniera che il nutrimento è sottoposto a questa regola. Anzi lo stomaco stesso si soggetta a questa legge, avendolo la natura adattato a lasciarsi piegare dall'assuefazione.

Con questi stessi mezzi l'Anima regola anche il sonno, e lo fa servire alla ragione.

Comandando alle membra degli esercizj faticosi, ella le fortifica, le indura al lavoro, e si compiace di assoggettarle alle sue leggi.

In questa maniera ella si forma un corpo più ubbidiente, e più proprio alle operazioni intellettuali. La vita de' Religiosi dabbene n'è una prova indubitata.

Ella

Ella dilata la proprietà anche sopra l'immaginazione, e le passioni, cioè sopra tutto quello, ch' ella ha di più indocile.

L'immaginazione, e le passioni nascono dagli oggetti, e dal potere, che abbiamo sopra i moti esterni; e noi possiamo a nostro arbitrio avvicinarci, o allontanarci dagli oggetti.

Le passioni nell'esecuzione dipendono da' movimenti esterni. Bisogna ferire per terminare quello, che ha principiato la collera; bisogna fuggire per terminare quello, che ha principiato il timore; ma la volontà può impedire la mano, che non offenda, ed i piedi, che non corrano.

Abbiamo veduto nella collera tutto il corpo disposto a ferire, come un arco a scoccare il suo colpo. L'oggetto ha fatta la sua impressione, gli spiriti sono scorsi, il cuore ha battuto con maggior violenza, il sangue è scorso con maggior prestezza, ed ha mandati gli spiriti, e più abbondanti, e più spiritosi; i nervi, ed i muscoli se ne sono riempiuti, le pugna si sono chiuse, il braccio messo in positura, e pronto a far il colpo; ma bisogna oltre tutto ciò rallentar la corda, bisogna, che la volontà lasci andar il corpo, altrimenti il moto non si compie.

Quello, che abbiamo detto della collera, dee dirsi altresì del timore, e dell'altre passioni, le quali dispongono il corpo talmente a' movimenti, che gli convengono, che per trattenerlo ci vuole la viva forza della ragione, e della volontà.

Si può dire, che questi ultimi moti, a' quali il

cor-

corpo così è disposto, v. g. quello di dare, si compirebbe perfettamente con la forza di questa disposizione, se non fosse riservato all' Anima di lanciare l' ultimo colpo. Ed accaderebbe presso a poco lo stesso, che accade nel respiro, il quale noi possiamo sospendere a nostro arbitrio, quando vegliamo; ma che si fa da se con la semplice disposizione del corpo, quando l' Anima lo lascia operare naturalmente v. g. nel sonno.

In effetto accade qualche cosa di simile ne' primi moti delle passioni; e gli spiriti, ed il sangue si muovono qualche volta con tanta celerità nella collera, che il braccio si trova aver fatto il colpo, avanti che s' abbia tempo di riflettere. Allora la disposizione del corpo ha prevaluto, e non resta altro alla volontà già prevenuta, che deplorare il male fatto senza il suo concorso. Ma questi moti sono rari, non succedendo quasi mai a coloro, i quali per tempo s' assuefanno a dominar se stessi.

## §. XVII.

*La natura dell' attenzione, e i di lei effetti immediati sul cervello, col mezzo de' quali si discerne l' imperio della volontà.*

Oltre la forza data alla volontà, per impedire l' ultimo effetto delle passioni, ella può anche, ripigliando la cosa più da alto, fermarle, e moderarle nel loro principio, e ciò con l' attenzione, ch' ella metterà volontariamente in certi oggetti, o nel tem-

po delle passioni per calmarle, o innanzi alle passioni onde prevenirle.

Questa forza dell'attenzione, e l'effetto, che ha sopra il cervello, e per mezzo del cervello su tutto il corpo, ed altresì sopra la parte immaginativa dell'Anima, e con ciò su le passioni, e su gli appetiti, è degna d'una gran considerazione.

Noi abbiamo già osservato, che la tensione del capo si risente grandissima nell'attenzione, e ciò serve per conoscere, che ha un grand'effetto nel cervello.

Si prova per altro, che quest'attenzione dipende dalla volontà, di maniera che il cervello dev'esser sotto il di lei dominio in ciò, che serve all'attenzione.

Per intender tutto ciò, bisogna osservare, che i pensieri nascono nell'Anima nostra qualche volta dall'agitazione naturale del cervello, e qualche volta da un'attenzione volontaria.

In quanto all'agitazione del cervello, abbiamo osservato, che qualche volta corre da una parte all'altra, ed allora i nostri pensieri sono vagabondi, come il corso degli spiriti; ma qualche volta ancora si fa in una parte sola, ed allora i nostri pensieri sono fermi, e l'Anima è più attaccata, siccome anco il cervello è teso con più forza, e più uniformemente.

Da ciò osserviamo in noi stessi un'attenzione forzata, ma questa non è però quella, che noi chiamiamo attenzione, perchè diamo questo nome solo all'attenzione, dove noi scegliamo il nostro oggetto per pensarvi volontariamente.

Che se non fossimo capaci di una tale attenzione, non saremmo padroni in alcun tempo delle nostre considerazioni, e de' nostri pensieri, i quali non sarebbero altro, che un effetto dell'agitazione del cervello: noi saremmo senza libertà, e l'Anima sarebbe in tutto soggetta al corpo, cose tutte contrarie alla ragione, ed all'esperienza.

Da queste cose si può comprendere la natura dell'attenzione, la quale è un'applicazione volontaria della nostra mente sopra un qualche oggetto.

Ma bisogna inoltre aggiugnere, che noi vogliamo considerar quest'oggetto con l'intelletto, cioè discorrervi sopra, o in fine contemplarvi la verità. Imperocchè, abbandonarsi volontariamente a qualche immaginazione, che ci diletta, senza volercene distrarre, non è attenzione; bisogna voler intendere, e discorrere.

Il discorso adunque, e le riflessioni principiano propriamente dall'attenzione; e l'attenzione comincia da se con la volontà di considerare, e d'intendere.

Vedesi chiaramente, che per farci attenti, la prima cosa, che dee farsi, è il togliere gl'impedimenti naturali dell'attenzione, cioè la dissipazione, e que' pensieri vagabondi, che s'alzano nella nostra mente, perchè non può esser nello stesso tempo dissipata, ed attenta.

Per fermare questi pensieri, che ci dissipano, bisogna, che l'agitazione naturale del cervello sia in qualche maniera calmata. Poichè, sino a tanto ch'ella continua, noi non saremo padroni abbastan-

za de' nostri pensieri per stare attenti; onde il primo effetto del comando dell' Anima è, che, volendo star attenta, calmi l' agitazione naturale del cervello.

Ed abbiamo già veduto, che per far ciò non v'è bisogno, che conosca il cervello, o che abbia intenzione di operar sopra di esso; basta, che voglia fare quello, che dipende da lei immediatamente, cioè star attenta. Il cervello, quando non sia prevenuto da qualche agitazione troppo violenta ubbidisce naturalmente, e si calma colla sola ragione della subordinazione del corpo all' Anima.

Ma siccome gli spiriti, che girano pel cervello, operano sempre per agitarlo secondo il loro solito; il suo moto non può esser fermato senza qualche sforzo. E per questo l' attenzione è faticosa, e ricerca di quando in quando riposo.

Anche il cervello abbandonato agli spiriti, ed a' vapori, che l' urtano continuamente, soffrirebbe un moto troppo irregolare, i pensieri sarebbero troppo dissipati, e questa dissipazione, oltre che sarebbe una spezie di stravaganza, per se stessa è faticosa; e perciò è necessario anche pel di lei riposo tener in dovere questi moti irregolari del cervello.

Ecco dunque levato l' impedimento, cioè tolta la dissipazione. L' Anima si trova tranquilla, e le sue immaginazioni confuse sono disposte a mutarsi in discorso, ed in considerazioni.

M 2 §. XVIII.

## §. XVIII.

*L'Anima attenta a discorrere si vale del cervello pel bisogno, che ha delle immagini sensibili.*

Non bisogna però pensare, ch'ella abbia da rigettare allora ogn'immaginazione, ed ogn'immagine sensibile, poichè abbiamo veduto, che le servono d'ajuto per discorrere: onde in vece di rigettare ogni sorta d'immagine sensibile, ella pensa solamente a richiamare quelle, che sono convenienti al suo soggetto, e che possono ajutare il suo discorso.

Ma quando queste immagini sensibili sono attaccate alle impressioni, o a'segni, che restano nel cervello, onde non possono ritornare, senza che il cervello sia mosso in quei siti, dove sono i segni, come abbiamo già osservato, bisogna conchiudere, che l'Anima può quando vuole non solo calmar il cervello, ma anche eccitarlo in quella parte, che più le piace, per richiamare gli oggetti secondo le occorrenze. L'esperienza stessa ci dimostra, che siamo padroni di richiamare quando vogliamo le cose confidate alla nostra memoria. E quantunque questo potere abbia i suoi limiti, e sia maggiore negli uni, che negli altri, non v'è discorso di sorta alcuna, quando non possiamo esercitarlo sino ad un certo segno. E questa è una ragione della immobilità dell'Anima per mostrare quanto il cervello debba esser quieto, quando s'abbia a discorrere. Poichè

chè agitato, e mosso non sarebbe in istato d'ubbidire all'Anima, e di fare per appunto i movimenti necessarj onde presentarle le immagini sensibili, delle quali ha bisogno.

Qui è dove il cervello travaglia in tutti quelli, che hanno acquistata questa felice immobilità: imperocchè essendo il suo naturale di aver un moto libero, ed incerto, come il corso degli spiriti; egli è ridotto primieramente ad una quiete forzata, e poi a' moti ordinati, e regolati, che l' affaticano assai.

Imperocchè quando è rallentato, ed abbandonato al corso naturale degli spiriti; il movimento in poco tempo va errando in molte parti; ma è anche meno rapido, e meno violento: dove che per discorrere bisogna rappresentarsi gli oggetti assai vivamente, e non si può farlo senza che il cervello sia mosso gagliardamente.

Egli è necessario per far un discorso, richiamare le immagini sensibili, ed in conseguenza muover il cervello gagliardamente in tante parti, che a lungo andare nulla vi sarebbe di più faticoso. Tanto più, che richiamando questi oggetti diversi, i quali servono al discorso, la mente resta sempre attaccata all'oggetto, che forma il soggetto principale: di modo che il cervello è nello stesso tempo in calma rispetto alla sua agitazione universale; teso, e rivolto ad un punto fisso dalla considerazione dell'oggetto principale, e mosso gagliardamente in diversi siti per richiamare gli oggetti secondi, e sussidiarj.

Abbisognano per li movimenti così regolati, e così gagliardi molti spiriti, ed il capo ne attrae tanti in queste operazioni, quando son lunghe, che ne vuota il restante del corpo.

Da ciò segue una stanchezza universale, ed una necessità indispensabile di rallentare la sua attenzione.

Ma la natura ha provveduto dandoci il sonno soprattutto nella notte, dove i nervi sono rallentati, le sensazioni sono estinte, il cervello, e tutto il corpo sta in riposo. Siccome dunque quello è il vero tempo di quiete, il giorno si dee impiegare nell' attenzione, la quale può esser più, o meno violenta, e con ciò tener il cervello ora teso, ed ora in riposo.

Ecco quello, che dee farsi nel cervello in tempo, che si discorre, cioè nel tempo della ricerca della verità, la qual ricerca, come abbiam detto, è faticosa.

Ed in tanto si conosce, che questa fatica non proviene precisamente dall' atto d' intendere, ma dalle immaginazioni, che deggiono andare al concorso, e che presuppongono nel cervello un gran moto.

Per altro, quando la verità è trovata, cessa ogni fatica, e l' Anima compiacendosi della scoperta, come gli occhi lo sarebbero di un bello spettacolo, non vorrebbe distaccarsene mai, perchè la verità non cagiona da se stessa alterazione alcuna.

E quando resta chiaramente conosciuta, l' immaginazione opera poco, o nulla, e perciò non risente che poco, o nulla di fatica.

Im-

Imperocchè nella ricerca della verità, dove noi procediamo per via di comparazioni, opposizioni, proporzioni, e cose simili, per le quali bisogna richiamar molte immagini sensibili, l'immaginazione opera molto. Ma quando la cosa è trovata, l'Anima fa stare in riposo l'immaginazione per quanto può, e non fa altro, che girar verso la verità una semplice occhiata, in cui consiste l'atto dell'intendere.

E quanto più quest'atto è lontano da ogn'immagine sensibile, più è tranquillo; onde si può concepire benissimo, che l'atto d'intendere da se stesso non è di fatica.

Può però esser di fatica per accidente, perchè per restarvi bisogna fermar l'immaginazione, ed in conseguenza tener in briglia il cervello contra il corso degli spiriti.

Sicchè la contemplazione, per dolce che sia, da se stessa non può durar molto pel mancamento del corpo continuamente agitato.

Ed i soli bisogni del corpo, che sono così frequenti, e così grandi, fanno impressioni diverse, e richiamano diversi pensieri, a'quali è necessario dar orecchio, di maniera che l'Anima è obbligata ad abbandonare la contemplazione della verità.

Dalle cose dette fin ora s'intende il primo effetto dell'attenzione sopra il corpo. Egli risguarda il cervello, che in vece di un'agitazione universale è fissato in un certo punto al comando dell'Anima, quando vuole star attenta, e nel resto è in istato d'esser eccitata sussidiariamente dove vuole.

V'è un secondo effetto dell'attenzione, che si dilata su le passioni, e lo considereremo adesso. Ma avanti di passare più oltre, non bisogna scordarsi una cosa considerabile, che appartiene all'attenzione presa in se stessa; ed è, che un oggetto, il quale ha principiato ad occuparci con un'attenzione volontaria, ci tiene nel progresso attenti per molto tempo anche a nostro dispetto, perchè gli spiriti, che hanno preso un certo corso, non possono facilmente essere distratti.

Sicchè la nostra attenzione è mista di volontaria, ed involontaria. Un oggetto, che ci ha occupati per forza, spesso ci adula; di maniera che la volontà vi si soggetta nella stessa maniera, che un oggetto scelto con una gagliarda applicazione ci diventa un'occupazione inevitabile.

E siccome l'agitazione naturale del nostro cervello richiama molti pensieri, che ci vengono senza che li vogliamo; l'attenzione volontaria dell'Anima nostra fa altresì dalla sua parte de'grandi effetti sul cervello stesso. Le tracce, che gli oggetti vi aveano lasciate, diventano più profonde, ed il cervello è disposto a muoversi più facilmente in quelle parti.

E dall'accordo stabilito fra il corpo, e l'Anima si fa naturalmente una lega tale fra le impressioni del cervello, ed i pensieri dell'Anima, che gli uni non mancano di richiamar gli altri: onde quando un'immagine gagliarda ha causato coll'attenzione dell'Anima un gran movimento nel cervello, in qualunque maniera questo moto si rinnovi, fa rivivere, e spes-

spesso con tutta la sua forza i pensieri, che l'aveano cagionato la prima volta.

E perciò bisogna guardar bene di quali immaginazioni ci riempiamo volontariamente; e ricordarci, che nel progresso ritorneranno molte volte anche a nostro dispetto per l'agitazione naturale del cervello, e degli spiriti.

Ma bisogna altresì conchiudere, che prendendo le cose da lontano, e maneggiando bene la nostra attenzione, della quale siamo padroni, possiamo guadagnar molto sopra le impressioni del nostro cervello, e rendercele ubbidienti.

Con questo dominio, che abbiamo sul cervello possiamo anche tener in dovere le passioni tutte, perchè dipendono da esso; e questo è il miglior effetto dell'attenzione. Per intenderlo bisogna osservare qual sorta di dominio possiamo avere sopra le nostre passioni.

## §. XIX.

*L'effetto dell'attenzione su le passioni, e come l'Anima può tenerle in soggezione nel loro principio; dove si parla della stravaganza della pazzia, e de' sogni.*

Primieramente è certo, che noi non comandiamo loro direttamente, come alle nostre braccia, ed alle nostre mani. Non possiamo andare in collera, o farcela passare, come possiamo muover un braccio, o tenerlo fermo.

In secondo luogo, è pure evidente, e l'abbiamo già detto, che col dominio, che abbiamo sopra i membri esterni, ne abbiamo parimente uno grandissimo sopra le passioni; ma indirettamente, poichè possiamo allontanarci dagli oggetti, che le fanno nascere, ed impedirne con questo mezzo l'effetto. Così io posso allontanarmi da un oggetto odioso, che m'irrita, e quando la mia collera è eccitata, posso ricusarle il mio braccio, di cui ha bisogno per soddisfarsi.

Ma per ottener questo, bisogna volerlo, e volerlo efficacemente: e la gran difficoltà consiste in voler tutt'altro, che quello, a cui siamo eccitati dalla passione, perchè nelle passioni l'Anima si trova talmente inclinata ad unirsi alle disposizioni del corpo, che non si può quasi risolvere ad opporvisi.

Bisogna dunque cercare un mezzo di calmare, o di moderare, o anche di prevenire le passioni ne' loro principj; questo mezzo è l'attenzione ben regolata.

Imperocchè il principio della passione è l'impressione potente d'un oggetto nel cervello; e l'effetto di questa impressione non può esser meglio impedito, che facendosi attento ad un altro oggetto.

In effetto noi abbiamo veduto, che l'Anima attenta fissa il cervello in un certo sito, verso del quale ella determina d'una certa maniera il corso degli spiriti, ed in questa maniera rompe il colpo della passione, che portandola in un'altra parte, cagionava de' cattivi effetti in tutto il corpo.

Perciò si dice, ed è vero, che il rimedio più natu-

naturale delle passioni è distrarre la mente, quantò si può, dagli oggetti, che l'eccitano; e per far ciò non v'è miglior rimedio, quanto l'applicarsi ad altri oggetti.

Egli è qui necessario osservare, che gli spiriti mossi, e spinti in un sito determinato, sono come un fiume, il quale si può più facilmente sviare, che fermarlo nel suo diritto cammino; e per questo è più facile superar le passioni, pensando ad altro, che opponendosi direttamente al loro corso.

Perciò accade, che una passione violenta ha molte volte servito di freno, o di rimedio all'altre; v. g. l'ambizione, o la passion della guerra, all' amore.

Ed in qualche caso è utile abbandonarsi alle passioni innocenti, per isfuggire, o per impedire le passioni ree. Serve molto inoltre il fare buona scelta delle persone, con le quali abbiamo a conversare. Quello, ch'è in moto dilata facilmente la sua agitazione attorno di se, e non v'è cosa alcuna, che ecciti meglio le passioni, quanto il discorso, e le azioni degli uomini appassionati.

Pel contrario un'Anima tranquilla ci cava in qualche maniera fuori di agitazione, e sembra comunicarci la sua quiete, purchè però questa tranquillità non sia insensibile, ed insipida. Ci vuole qualche cosa di spiritoso, che s'accordi un poco col nostro movimento; ma che in sostanza vi sia della consistenza.

In fine nelle passioni bisogna calmare gli spiriti con la diversione, e mettersi, per dir così, in fianco piuttosto, che combatter di fronte; cioè non è più tem-

tempo da oppor ragioni ad una passione mossa; imperocchè discorrendo su la passione stessa, anche per espugnarla, si richiama l'oggetto, s'imprime maggiormente il segno, e s'irritano più tosto gli spiriti, che calmarli. I discorsi prudenti fanno un grand'effetto onde prevenire le passioni. Bisogna dunque pascer la propria mente di considerazioni sensate, e darle per tempo delle inclinazioni oneste, affinchè gli oggetti delle passioni trovino il posto occupato, gli spiriti determinati ad un tal corso, ed il cervello rassodato.

Imperocchè, avendo la natura formata questa parte capace d'essere occupata dagli oggetti, ed anche d'ubbidire alla volontà, è cosa chiara, che la disposizione che previene, guadagna.

Se dunque l'Anima s'avvezza per tempo ad esser padrona della sua attenzione, e che s'unisca ad oggetti buoni, ella sarà primieramente padrona del cervello, e poi del corso degli spiriti, ed in fine de'moti eccitati dalle passioni.

Ma conviene ricordarsi, che la vera attenzione è quella, che considera l'oggetto tutto intero. Non potrebbe chiamarsi se non mezza attenzione, se alcuno in una donna amata non considerasse altro, che il piacere, che si sente nell'amarla, senza pensare alle conseguenze obbrobriose d'un simile impegno.

Egli è senza dubbio necessario pensarvi bene per tempo, perchè, se si dà campo alla passione di fare tutta la sua impressione nel cervello, l'attenzione arriverà troppo tardi.

Imperocchè considerando il potere dell'Anima sul cor-

corpo, bisogna osservare con attenzione, che le sue forze sono limitate, e ristrette di maniera, ch'ella non può disporre delle braccia, e delle mani, e molto meno del cervello. E perciò abbiamo veduto, ch'ella lo perderebbe sforzandolo troppo, sicchè è obbligata a valersene destramente.

Per la stessa ragione vi si fanno spesso delle agitazioni così violente, che l'Anima non n'è più padrona, come un cocchiere con cavalli focosi, che abbiano preso il freno co'denti.

Quando questa disposizione è fissa, e perpetua, noi la chiamiamo pazzia; e quando ha una causa, che termina col tempo, come una febbre, la chiamiamo delirio.

Nella pazzia, e nel delirio accadono due cose, una, quando il cervello è agitato interamente con egual disordine. Allora si è fatta una vera stravaganza, e non si vede direzione di sorta veruna ne' pensieri, e nelle parole: l'altra, quando il cervello è offeso in una parte sola, ed allora la pazzia non consiste, se non in un oggetto determinato. Tali sono quelli, che si figurano esser sempre alla commedia, o alla caccia, e tanti altri impressi da un qualche oggetto, i quali parlano ragionevolmente d'ogni altra cosa, e molto conseguentemente di quello, che forma il loro errore.

La ragione si è, che avendo una parte sola del cervello segnata con un'impressione invincibile all'Anima, ella resta padrona di tutto il restante, e può esercitar le sue funzioni sopra ogni altro oggetto.

E l'agitazione del cervello nella pazzia è così vio-

violenta, che si conosce anche nell'esterno pel torbido, che si vede in tutta la faccia, e singolarmente nello stravolgimento degli occhi.

Per questa ragione tutte le passioni violente sono una specie di pazzia, perchè cagionano delle agitazioni nel cervello, di cui l'Anima non è più padrona. Onde la causa più ordinaria della pazzia sono le passioni assai violente.

Con ciò si spiegano i sogni, i quali sono una specie di stravaganza.

Nel sonno il cervello è abbandonato a se stesso senza alcun'attenzione, perchè la veglia consiste principalmente nell'attenzione della mente, che si rende padrona de' suoi pensieri.

Abbiamo veduto, che l'attenzione cagiona la maggior fatica del cervello, e che il sonno è principalmente il sollievo di questa fatica.

Da ciò debbono accadere due effetti; uno, che l'immaginazione ha da esser la padrona ne' sogni; e che ci s'ha a presentare una gran varietà di oggetti molte volte con qualche connessione ancora per le ragioni dette di sopra, dove parlammo dell'immaginazione. L'altro, che tutto ciò che passa per la nostra immaginazione, ci sembra reale, e vero, perchè allora non v'è attenzione, e per conseguenza neppure discernimento.

Da tutto ciò risulta, che la vera situazione dell'Anima si è, quando ella è padrona de' moti del cervello; e siccome se n'impadronisce con l'attenzione, così è necessario, che si renda padrona principalmente della sua attenzione. Ma bisogna prender

posto

posto per tempo, e non lasciare occupar il cervello da certe impressioni troppo gagliarde, le quali si renderebbero col tempo invincibili. Eppure abbiam veduto in generale, che quando l'Anima si serve bene della propria volontà, e di quello, ch'è sottoposto naturalmente alla volontà, può regolare, e tenere in disciplina tutto il resto.

In fine, le meditazioni serie, le conversazioni oneste, un nutrimento moderato, il valersi con prudenza delle proprie forze, costituiscono un uomo padrone di se stesso, per quanto si può fare nella nostra miserabile mortalità.

## §. XX.

### *L'Uomo, che ha meditata la dottrina precedente, conosce se medesimo.*

Dopo le riflessioni fatte intorno all'Anima, al corpo, ed alla unione, noi possiamo benissimo conoscerci.

Imperocchè, se noi non veggiamo nel fondo dell'Anima quello, che le fa desiderare naturalmente d'esser unita ad un corpo, e sopra tutto, se non veggiamo la loro unione, non accade stupirsi, poichè conosciamo così poco l'interno delle sostanze. Ma se questa unione non è a nostra cognizione nel suo fondo, noi la discerniamo abbastanza da'due effetti detti di sopra, e dal buon ordine, che ne risulta.

Imperocchè veggiamo primieramente il perfetto legame dell'Anima col corpo.

In

In secondo luogo veggiamo, che in questa compagnia, la parte principale, cioè l'Anima, è quella, che comanda, e che il corpo l'è sottoposto. Le braccia, le gambe, e tutte l'altre membra, ed in fine tutto il corpo, è mosso, e trasportato da un luogo all'altro a disposizione dell'Anima. Gli occhi, e gli orecchi girano da quella parte, ch'ella vuole, le mani eseguiscono quel, ch'ella comanda, la lingua spiega quel, ch'ella pensa, e ch'ella vuole; i sensi le presentano gli oggetti, de'quali dee giudicare, e servirsi. Le parti, che digeriscono, e distribuiscono il nutrimento, quelle che formano gli spiriti, e li mandano dove bisogna, tengono le membra esterne, e tutto il corpo in istato, che possa ubbidirla.

In questo consiste la buona disposizione del corpo: e vaglia il vero, allora è sano il corpo, quando può eseguire quello, che gli viene prescritto dall'Anima; e pel contrario siamo sempre malati, quando il corpo debole, ed abbattuto non può più tenersi diritto, nè muoversi, come desideriamo.

Onde si può dire, che il corpo è uno stromento, di cui l'Anima si serve a suo arbitrio, e perciò Platone definiva l'uomo in questa maniera: *L'uomo è un'Anima, che si serve del corpo.*

Da ciò conchiudea la grande diversità dell'Anima dal corpo, perchè non v'è cosa più diversa di colui, che si serve di qualche cosa, dalla cosa stessa, di cui si serve.

L'Anima dunque, che si serve del braccio, e della mano, come le aggrada, che si serve di tutto il corpo, e lo trasporta dove vuole, che l'espone a'

peri-

pericoli, a' quali le piace, e qualche volta anco ad una rovina sicura, è senza dubbio d'una natura molto superiore a questo corpo, ch'ella impiega a sua voglia così imperiosamente.

Sicchè non c' inganniamo dicendo, che il corpo è come lo stromento dell'Anima. E non occorre maravigliarci, se essendo il corpo mal disposto, l'Anima fa peggio le sue funzioni. La mano migliore del mondo, con una penna cattiva scriverà male. Se voi togliete ad un operajo i suoi stromenti, la sua abilità naturale, o acquistata non gli servirà punto.

Con tutto ciò, havvi una gran differenza fra gli altri stromenti ordinarj, ed il corpo umano. Quando si rompe il pennello d'un Pittore, e lo scalpello d'uno Scultore, essi non ne risentono il colpo; ma l'Anima risente tutt'i colpi, che offendono il corpo, e pel contrario prova del piacere, quando gli si somministra il bisognevole per mantenerlo.

Il corpo adunque non è un semplice stromento applicato all'esterno, nè una nave guidata dall'Anima come da un piloto. Per esser in questa maniera, sarebbe di necessità, che l'Anima fosse meramente intellettuale, ma, essendo altresì sensitiva, è forzata interessarsi in una maniera più particolare in ciò, che appartiene al corpo, e di soprantendergli, non come ad una cosa estranea, ma come ad una cosa naturalmente, ed intimamente unita.

In una parola l'Anima, e 'l corpo unitamente formano un tutto naturale, e v'è fra le parti una comunicazione perfetta, e necessaria.

Abbiamo parimente trovata in tutte le operazio-

 ni

ni animali qualche cosa dell' Anima, e qualche cosa del corpo, di modo che, per conoscer se stesso, bisogna saper distinguere in ciascun' azione ciò, che appartiene a ciascuno di loro, ed osservare nello stesso tempo, come due parti così diverse s' ajutano a vicenda.

## §. XXI.

*Per conoscer bene se stesso bisogna avvezzarsi con le frequenti riflessioni in ogni azione a distinguer quello, che opera il corpo, da quello, che opera l' Anima.*

Per quello, che risguarda il discernimento, noi ce lo rendiamo facile con delle riflessioni frequenti. E siccome non si può abbastanza esercitarsi in una meditazione tanto importante, nè distinguer quanto basta l' Anima dal corpo, sarà bene scorrere con questo disegno tutte le operazioni, che abbiamo considerate.

Quello, che opera il corpo, quando ci moviamo, è un primo scuotimento nel cervello seguitato dal moto degli spiriti, e de' muscoli, ed in fine dal trasporto, o di tutto, o di qualche parte del corpo, v. g. del braccio, o della mano. Quel, che vi mette l' Anima, è la volontà di muoversi, e la deliberazione d' andare piuttosto da una parte, che dall' altra.

Nel parlare, quello, che vi mette il corpo, oltre l' operazione del cervello, che principia ogni cosa,

sa, è il moto del polmone, e dell'asperarteria per ispigner l'aria, ed il battimento dell'aria stessa, con la lingua, e con le labbra. Quello, che fa l'Anima, è mettervi l'intenzione di parlare, e d'esprimer il suo pensiero.

Tutti questi movimenti, facendovi osservazione, quantunque s'eseguiscano al cenno della volontà umana, potrebbero non ostante farsi senza di essa; come il respiro, che dipende in qualche maniera da lei, e nondimeno si fa senza di essa, quando dormiamo. Ci accade spesso di profferire dormendo alcune parole, o di fare altri moti, che si possono risguardare come un puro effetto dell'agitazione del cervello, senza che la volontà v'abbia parte. Si può altresì intendere, come si formino alcune parole dal solo battimento dell'aria, come veggiamo tutto giorno nell'Eco, di cui disse quel Poeta: *Dat inania verba, dat sine mente sonum*.

Questa considerazione ci può servire per osservare ne' movimenti, e sopra tutto nella parola, quello, che appartiene all'Anima, e quello, che appartiene al corpo. Ma seguitiamo ad osservare questa diversità nell'altre operazioni.

Nella vista, quello che appartiene al corpo, è, che gli occhi sieno aperti; che i raggi del Sole sieno riflessi sopra la superficie dell'oggetto al nostro occhio per linea retta; che sopportino alcune refrazioni negli umori, i quali dipingano, ed imprimano l'oggetto in piccolo nel fondo dell'occhio; che i nervi ottici sieno scossi; in fine, che il moto si comunichi fin dentro il cervello. Quello, che appartie-

ne all' Anima, è la sensazione, cioè la percezione della luce, e de' colori, ed il piacere, che proviamo piuttosto negli uni, che negli altri, o in certe prospettive aggradevoli piuttosto, che in altre.

Nell' udito, quello che appartiene al corpo, è, che l' aria agitata in una certa maniera batte il timpano, e scuote i nervi sino al cervello. Per parte dell' Anima v' è la percezione del suono, il piacere dell' armonia, il fastidio, che ci fanno le voci sconce, e d' un suono spiacevole, i tuoni dissonanti, e i diversi pensieri, che nascono in noi dal parlare.

Nel gusto, e nell' odorato, un certo sugo cavato dalle vivande, e misto con la saliva, scuote i nervi della lingua. Un vapore, ch' esce de' fiori, o di altri corpi, batte i nervi delle narici. Tutto questo moto si comunica alla radice de' nervi, ed ecco tutto quello, che appartiene al corpo. Quello, che appartiene all' Anima, è la percezione del buono, e cattivo gusto, de' buoni, e cattivi odori.

Nel tatto, le parti del corpo sono o agitate dal caldo, o ristrette dal freddo.

I corpi, che tocchiamo, o ci s' attaccano per la loro umidità, o se n' allontanano facilmente, per la loro siccità. La nostra carne o è scorticata da qualche cosa di ruvido, o aperta da qualche cosa di acuto. Un umor acre, e maligno cade su qualche parte nervosa, la punge, la stringe, la strazia con diversi movimenti, e subito i nervi sono scossi in tutta la loro lunghezza sino al cervello. Ecco tutto quello, che appartiene al corpo. E per parte dell'

Ani-

Anima v'è il sentimento del caldo, e del freddo, e quello del dolore, o del piacere.

Nel dolore noi alziamo delle grida gagliarde, il nostro viso si sfigura, ci cadon le lagrime dagli occhi; e pure queste grida, queste lagrime, questa mutazione, che comparisce su la nostra faccia, non sono il dolore: egli è nell'Anima, a cui reca un sentimento fastidioso, e contrario.

Nella fame, e nella sete osserviamo per parte del corpo quelle acque forti, che pungono lo stomaco, ed i vapori, che diseccano la gola; e per parte dell'Anima il dolore cagionatoci da questa cattiva disposizione delle parti, ed il desiderio di rimediarvi col mangiare, e col bere.

Nell' immaginazione, e nella memoria abbiamo per parte del corpo le impressioni del cervello, i segni, che ne conserva, l'agitazione degli spiriti, che lo scuotono in diverse parti; ed abbiamo per parte dell'Anima quei pensieri vagabondi, e confusi, che si cancellano gli uni cogli altri, e le azioni della volontà, che depositano alcune cose nella memoria per poi ripeterle, e farsele restituire a suo tempo.

Per quello, che risguarda le passioni; quando voi concepite gli spiriti mossi, il cuore agitato da un doppio battimento, il sangue riscaldato, i muscoli tesi, le braccia, e tutto il corpo disposto all' assalto; ancora voi non comprendete la collera, perchè non avete detto ancora se non quel, che si trova nel corpo, ed è necessario altresì considerarvi per parte dell'Anima il desiderio della vendetta: sicco-

me neppure il sangue ritirato, l'estremità fredde, il pallore su la faccia, le gambe ed i piedi disposti ad una fuga precipitata, non sono quello, che si chiama propriamente timore, perchè sono le sole operazioni del corpo. Nell'Anima v'è un sentimento, col quale ella si sforza di schivare il pericolo conosciuto; e lo stesso può dirsi di tutte l'altre passioni.

Meditando queste cose, e facendosele familiari, si fa un abito di distinguere le sensazioni, le immaginazioni, e le passioni, o appetiti naturali, dalle disposizioni, e movimenti corporali. E quando si sia fatto quest'abito, non s'ha più da faticare per discernere le operazioni intellettuali, le quali in vece d'esser soggette al corpo, preseggono a' di lui moti, e non comunicano con esso lui se non per il legame, che hanno co' sensi, a' quali sono elleno tanto superiori, come abbiamo veduto.

## §. XXII.

*Come si possano distinguer le operazioni sensitive da' moti corporei, che ne sono inseparabili.*

Sopra ciò, che s'è detto della distinzione, che dee farsi de' moti corporei dalle sensazioni, e dalle passioni, verrà forse curiosità di sapere, come si possano distinguer quelle cose, le quali sono sempre così unite, e sembrano inseparabili. V. g. come distinguer la collera dall'agitazione degli spiriti, e del

del sangue? Come distinguer il sentimento dal moto de' nervi, o anche degli spiriti, poichè, eccitandosi questo moto, immediatamente sopravviene il sentimento; e non mai viene il sentimento, che non preceda questo moto?

Si dimanderà ancora, come il piacere, ed il dolore possano appartenere all'Anima, poichè si sentono nel corpo? Non sento io nel mio dito tagliato il dolore della ferita? Non sento io nel palato il piacere del gusto? Lo stesso si dica di tutte l'altre sensazioni.

A ciò è facile rispondere, che il moto, di cui si tratta, il quale non è altro, che una mutazione di sito, ed il sentimento, ch'è la percezione di qualche cosa, sono assai diversi uno dall'altro.

Queste cose dunque si distinguono dalla loro idea naturale, perchè non hanno cosa alcuna comune fra loro, e non possono esser confuse, se non per isbaglio.

La separazione delle parti del braccio, o della mano in una ferita è della stessa natura di quella, che si fa in un corpo morto. Questa separazione adunque non può essere il dolore.

Bisogna discorrere nella stessa maniera di tutti gli altri moti del corpo. L'agitazione del sangue non è d'una natura diversa da quella d'un altro liquore. Lo scuotimento del nervo non è di natura diversa da quella di una corda, nè il moto del cervello da quello di un altro corpo. E per venire agli spiriti, il loro corso non è di differente natura da quello di un altro vapore, poichè gli spiriti, i ner-

vi, ed i filetti, de'quali dicesi composto il cervello, quantunque sottili, sono ugualmente corpi; ed il loro moto, per quanto ce lo immaginiamo sollecito, sottile, e delicato, non è poi altro, che una mutazione di sito, la qual cosa è assai lontana dal sentire, e dal desiderare.

E ciò si riconoscerà nelle sensazioni, ripigliando la cosa dal principio.

Noi vi abbiamo osservato un moto incatenato, che principia dall'oggetto, continua nello spazio, si comunica all'organo, e termina nel cervello, dove fa la sua impressione.

E' facile comprendere, che il moto nella stessa maniera, che principia nell'oggetto, continua nello spazio, e tale dura negli organi del corpo esterno, ed interno, salva la debita proporzione.

Voglio dire, che, secondo le diverse disposizioni dello spazio, e dell'organo, questo moto potrà far qualche mutazione, come accade nelle refrazioni, ed anche quando l'aria è agitata dal vento nello spazio, per dove dee comunicarsi il movimento del corpo risonante. Ma questa diversità si fa sempre a proporzione del colpo, che viene dall'oggetto; e secondo questa proporzione gli organi tanto esterni, che interni, ricevono il colpo.

Sicchè la disposizione degli organi corporei è veramente della stessa natura di quella, che si trova negli oggetti, anche nello stesso momento, che ne riceviamo l'impressione, come si fa l'impressione nella cera, compagna affatto di quella, ch'è nel sigillo.

In

In effetto, che altro è mai l'impressione, se non un moto nella cera, col quale è obbligata ad accomodarsi al sigillo, che poniam sopra di lei? E così anche l'impressione ne' nostri organi, che altro è ella, se non un moto, che si fa in loro per relazione al moto, che principia nell'oggetto?

Io veggo, che la mia mano calcata da un corpo pesante e ruvido, cede e s'abbassa in conformità del moto di questo corpo, che pesa sopra di lei, ed il medesimo moto continua in tutte le parti, che sono disposte a riceverlo. E chi v'è, che non intenda, che se l'agitazione, che cagiona lo strepito, è un certo tremore del corpo risonante v. g. d'una corda di Liuto, un simile tremore dee continuarsi nell'aria, e quando arriva a scuoter il timpano, e con esso lui il nervo auditivo, e di poi anche il cervello stesso, questo scuotimento alla fine sarà della stessa natura di quello della corda, ed al contrario non ne sarà altro, che la continuazione. Tutte queste impressioni essendo della stessa natura, o anzi non essendo che una continuazione dello stesso scuotimento, che ha avuto principio dall'oggetto, sarebbe ridicolo il dire, che lo scuotimento del nervo, e l'agitazione del timpano, o di qualche altra parte, possa essere la sensazione, come sarebbe ridicolo il dire, che fosse la sensazione, lo scuotimento dell'aria, o del corpo risonante.

Per discorrer bene, bisogna dunque osservare tutta questa catena d'impressione corporea, che principia dall'oggetto, ed arriva sino al cervello, come cose dell'oggetto stesso; e per la stessa ragione, che

che si distinguono le sensazioni dall'oggetto, bisogna distinguerle dalle impressioni, e da' movimenti, che sopravvengono di poi.

Onde la sensazione è una cosa, che si forma dopo di tutto, ed in un altro soggetto, cioè non nel corpo, ma nell'Anima sola.

Lo stesso dee dirsi dell'immaginazione, e de' desiderj, che nascono. In una parola, fin tanto che non si fa altro, che muovere de' corpi, cioè delle cose estese in lunghezza, larghezza, e profondità; per quanto sottili, e spiritosi sieno questi corpi, quando anco s'avessero a ridurre all'indivisibile, se la loro natura lo permettesse, non si farà mai una sensazione, o un desiderio.

Imperocchè, quando anche un corpo sia più veloce, arriverà più presto; quando sia più sottile potrà passare per una piccola apertura: ma che ciò abbia a servire per far sentire, ovvero per far desiderare, questo non si può in maniera alcuna intendere.

Quindi è, che l'Anima, la quale conosce così bene, e così distintamente le sue sensazioni, le sue immaginazioni, ed i suoi desiderj, non conosce la delicatezza, ed i movimenti, nè del cervello, nè de'nervi, nè degli spiriti, anzi neppure conosce, se queste cose sieno nella natura. Io so bene, che sento il dolore della emicrania, o della colica; che sento diletto beendo, e mangiando, e conosco distintissimamente questo piacere, e questo dolore; ma non so poi d'avere una membrana attorno al cervello, i nervi della quale sono punti da un umor acre, come neppure di aver de' nervi nella lingua, i quali ven-

vengano smossi dal sugo delle vivande. Neppure so d'avere degli spiriti vagabondi nel cervello, i quali si gettano ne' nervi per tenerli tesi, e per indi spargersi ne' muscoli. E da ciò si conosce chiaramente esser cose affatto diverse il sentimento, e la disposizione degli organi corporei; poichè il primo si conosce chiarissimamente, e dell' altro non se ne sa nulla.

Onde si troverà, che noi conosciamo meglio assai le cose dell' Anima, che quelle del corpo, poichè nel corpo si fanno tanti movimenti, che noi non sappiamo; e dall' altra parte non abbiamo sentimento alcuno, che non sia conosciuto dall' Anima.

Conchiudiamo dunque, che il moto de' nervi non può esser un sentimento; che l' agitazione del sangue non può esser un desiderio; che il freddo, ch' è nel sangue, quando gli spiriti, de' quali è pieno, si ritirano verso il cuore, non può essere la collera; ed in una parola, che c' inganniamo, confondendo le disposizioni, e le alterazioni del corpo con le sensazioni, le immaginazioni, e le passioni.

Queste cose sono unite; ma non sono lo stesso, poichè sono di diversa natura; e siccome il muoversi non è il sentire; così il sentire non è il muoversi.

Onde quando si dice, che una parte del corpo è sensibile, non è, che il sentimento possa esser nel corpo, ma che questa parte essendo tutta nervosa, non può esser ferita senza un grande scuotimento ne' nervi, al quale la natura ha unito un sentimento vivo di dolore.

E se

E se la natura riferisce questo sentimento nella parte offesa; se v. g. quando abbiamo la mano tagliata, non vi sentiamo del dolore, egli è un avvertimento, che il taglio, che causa il dolore, è nella mano; ma non è una prova, che il sentimento, il quale conviene all'Anima sola, possa attribuirsi al corpo.

In fatti, quando un uomo, che ha la gamba recisa, crede sentire il dolore, tanto come avanti la recisione, non è che il dolore sia nella gamba, che non è più; ma, che l'Anima, la quale lo risente, viene a riferirlo nello stesso sito, ch'era solita, quando v'era la gamba. Onde in qualunque maniera si giri, o si muova il corpo, presto, lentamente, circolarmente, o per linea retta, tutto insieme, o in particelle separate, non si farà mai con tutto ciò, che senta, molto meno poi, che immagini, discorra, ed intenda la natura delle cose, e la sua propria; meno ancora, che deliberi, e scelga, resista alle sue passioni, comandi a se stesso, che ami in fine qualche cosa fino a sacrificarvi la propria vita.

Dunque v'è nel corpo umano una virtù superiore a tutta la massa del corpo, agli spiriti, che l'agitano, a'movimenti, ed alle impressioni, che ne riceve. Questa virtù è nell'Anima, o più tosto è l'Anima stessa, la quale, quantunque d'una natura superiore al corpo, gli è stata unita tuttavia dalla Potenza suprema, che ha creato l'uno, e l'altra.

## CAPITOLO IV.

### Di Dio, Creatore dell'Anima, e del corpo, ed Autore della loro unione.

### §. I.

*L'uomo è un' opera di una grand' Idea, e d' una Sapienza profonda.*

Iddio, che ha creato l'Anima, ed il corpo, e che gli ha uniti insieme con una maniera così intima, fa conoscer se medesimo in questa bell'opera.

Chiunque conosce l'uomo non può negare, che sia opera di un gran disegno, che non poteva esser conceputa, ed eseguita se non da una Sapienza profonda.

Dove si vede buon ordine, proporzioni ben prese, e mezzi proprj a fare alcuni effetti, vi si vede ancora un fine espresso; e per conseguenza un disegno formato, un' intelligenza regolata, ed un'arte perfetta.

Questo è quello, che si osserva in tutta la natura. Noi veggiamo tanta aggiustatezza ne' suoi movimenti, e tanta convenienza nelle sue parti, che non possiamo negare, che non vi sia dell'arte; imperocchè, se è necessaria l'arte per conoscer questo concerto, e questa aggiustatezza, tanto maggiormente poi per fabbricarla. E per ciò qualunque cosa noi veggiamo nell'universo, ne dimandiamo subito

bito la ragione, per cui si fa; tanto conosciamo naturalmente, che ogni cosa ha la sua convenienza, ed il suo fine.

Veggiamo parimente, che i Filosofi, i quali hanno osservata più distintamente la natura, ci hanno lasciato per massima, ch'ella non fa cosa alcuna a caso, e che va sempre al suo fine co'mezzi più brevi, e più facili; e v'è tant'arte nella natura, che l'arte stessa consiste nell'intenderla, ed imitarla perfettamente. E quanto più s'entra ne'suoi segreti, tanto più si trova piena di proporzioni nascoste, che fanno camminar tutto con ordine, e sono un contrassegno certo d'un'opera ben intesa, e d'un profondo artifizio.

Onde sotto il nome della Natura noi intendiamo una Sapienza profonda, che sviluppa con ordine, e secondo le vere regole, tutt'i movimenti, che noi veggiamo.

Ma di tutte l'opere della natura, quella, dove l'idea è più perfetta, è senza dubbio l'uomo.

E di già ell'è una bella idea aver voluto fare enti d'ogni sorta. Enti, che non avessero altro, che estensione con tutto quello, che le appartiene, figura, moto, quiete, con tutto quello, che dipende dalla proporzione, o disproporzione di queste cose. Degli enti, che avessero la sola intelligenza con tutto quello, che appartiene ad un'operazione così nobile, sapienza, ragione, previdenza, volontà, libertà, virtù. In fine degli enti, dove tutto fosse unito, e dove un'Anima intelligente si trovasse unita ad un corpo.

L'uo-

L' uomo essendo formato con una tale idea, noi possiamo definire l' Anima ragionevole, una sostanza intelligente, nata per vivere in un corpo, ed essergli intimamente unita.

L' uomo è interamente compreso tutto in questa definizione, che principia dal meglio, senza scordarsi le cose più infime, e fa vedere l' unione di tutte.

A questa prima pennellata, che figura l' uomo, tutto il resto è accomodato con un ordine ammirabile.

Abbiamo già veduto, che, per l'unione, era necessario, che si trovassero nell'Anima, oltre le operazioni intellettuali superiori al corpo, altresì delle operazioni sensitive, naturalmente impegnate nel corpo, e soggette a' di lei organi. Queste stesse operazioni sensitive le veggiamo nell' Anima.

Ma le operazioni intellettuali non erano meno necessarie all' Anima, poichè ella dovea, come la più nobile parte di questo composto, governare il corpo, e comandargli. In fatti Iddio le ha date queste operazioni intellettuali, e le ha attribuito il comando.

Bisognava, che vi fosse un certo concorso tra tutte le operazioni dell' Anima; e che la parte ragionevole potesse cavare qualche utilità dalla parte sensitiva. La cosa è stata regolata per appunto così. Noi abbiamo veduto, che l' Anima avvertita, ed eccitata dalle sensazioni impara, ed osserva quello, che accade attorno a lei per provvedere di poi a' bisogni del corpo, e fare le sue riflessioni sopra

le

le maraviglie della natura. Forse la cosa s'intenderà un poco meglio ripigliandola un po più da alto.

La natura intelligente aspira alla felicità: ella ha l'idea della felicità, e la va cercando; ha l'idea della disgrazia, e la fugge. Tutto quello, che fa, lo riferisce a ciò, e pare, che questo sia il di lei fine. Ma sopra di che dev'esser fondata la vita felice, quando non abbia ad esserlo sopra la conoscenza della verità? Ma non siamo felici semplicemente conoscendola; bisogna amarla, e volerla. Sarebbe contraddizione il dire d'esser felice, e non amare nello stesso tempo la felicità, e quello, che la produce. Bisogna dunque per esser felici, conoscere il bene, ed amarlo; ed il bene della natura intelligente è la verità; questa la nutrisce, e la vivifica. E se io concepissi una natura puramente intelligente, mi pare, che non vi metterei altro, che l'intendere, ed amare la verità, e che questo solo la renderebbe felice. Ma siccome l'uomo non è una natura puramente intelligente; e ch'egli è, come abbiamo detto, una natura intelligente unita ad un corpo, egli ha bisogno ancora de'sensi. E ciò si deduce dallo stesso principio; poichè, essendo ella unita ad un corpo, il buono stato di questo corpo dee fare una parte della di lei felicità, e, per terminare l'unione, bisogna, che la parte intellettiva provvegga al corpo, che l'è unito, come parte principale alla parte inferiore. Onde una delle verità, che dee conoscer l'Anima unita al corpo si è ciò, che appartiene a'bisogni del corpo, ed i mezzi di provvederlo. Ed a ciò servono principalmente le

sen-

sensazioni, come abbiamo detto, e stabilito altrove. E la nostra Anima essendo d'una certa natura, che le sue idee intellettuali sono universali, astratte, separate da ogni materia particolare, ella avea bisogno d'essere avvertita da qualche altra cosa intorno a ciò, che riguarda questo corpo particolare, a cui è unita, e gli altri corpi, che possono, o giovarle, o nuocerle; e noi abbiamo detto, che le sensazioni le sono state date a quest' effetto. Con la vista, l'udito, e gli altri sensi, ella discerne fra gli oggetti quello, ch'è proprio, o contrario al corpo. Il piacere, ed il dolore la rendono attenta a' suoi bisogni, e non l'invitano solamente, ma la forzano a provvedervi.

Ecco come doveva esser l'Anima; e da ciò è facile determinare quale debba essere il corpo.

Bisognava primieramente, che fosse capace di servire a' sensi; ed in conseguenza, che potesse ricevere delle impressioni da tutte le parti, poichè le sensazioni dovevano essere unite a queste impressioni.

Ma se il corpo non fosse pronto co' suoi movimenti a' cenni dell' Anima, ella imparerebbe indarno da' sensi ciò, che si dee cercare, ovvero fuggire.

Era necessario dunque, che questo corpo, così proprio a ricevere le impressioni, lo fosse anche ad esercitare mille movimenti diversi.

A quest' effetto bisognava comporlo di un' infinità di parti delicate; ed in oltre unirle insieme in maniera, che potessero operare in concorso per il bene comune.

In una parola, all'Anima era necessario un corpo organico, e Iddio ne ha fatto uno capace de'movimenti più gagliardi, ed insieme de'più delicati, ed industriosi.

Onde tutto l'uomo è fabbricato con un disegno continuato, e con un'arte ammirabile. Ma se la sapienza del suo Autore risplende nel tutto, non apparisce però punto minore in ciascuna parte.

Abbiamo veduto, che il nostro corpo dev'esser composto di molti organi capaci di ricever le impressioni degli oggetti, ed esercitare de'movimenti proporzionati a dette impressioni.

## §. II.

### *Il corpo umano è opera d'un disegno profondo, ed ammirabile.*

Questo disegno è perfettamente eseguito. Tutto è diretto nel corpo umano con un artifizio maraviglioso. Il corpo riceve da ogni parte l'impressione degli oggetti senza restarne offeso. Ha degli organi per fuggire tutto ciò, che lo pregiudica, o lo distrugge. Ed i corpi, che lo circondano, i quali fanno sopra di esso questo cattivo effetto, fanno altresì l'effetto di causargli dell'avversione. La delicatezza delle parti, quantunque arrivi ad una finezza impercettibile, s'accorda con la forza, e con la solidità. Il giuoco degli stromenti non è men facile, che sodo. Appena sentiamo il battimento del nostro cuore, noi che sentiamo i minimi moti esterni,

ni, per poco che ci si accostino, le arterie si mettono in moto, il sangue circola, gli spiriti scorrono, tutte le parti s'incorporano col loro nutrimento senza turbare il nostro sonno, senza distrarre i nostri pensieri, senza eccitare neppur un tantino il nostro sentimento; tanto è grande la regola, e proporzione assegnatagli da Dio, e tanta è la delicatezza, e la dolcezza ne' gran movimenti, per altro così gagliardi. Sicchè possiamo dire con sicurezza, che di tutte le proporzioni, che si trovano ne' corpi, quelle del corpo organico sono le più perfette; e le più palpabili.

Tante parti così ben disposte; e così proprie all' uso, per cui sono fatte; la disposizione delle valvule; il battimento del cuore, e delle arterie; la delicatezza delle parti del cervello, e la varietà de' suoi moti, da' quali dipendono tutti gli altri; la distribuzione del sangue, e degli spiriti, gli effetti diversi del respiro; che hanno un sì grand' uso nel corpo; tutto ciò è d'un' economia, e; s' è lecito valersi di questa parola, d'una meccanica così mirabile, che non si può vederla senza rapimento; nè ammirare abbastanza la Sapienza, che n' ha stabilite le regole.

Non v'è sorta alcuna di macchina, che non si ritrovi nel corpo umano. Per succhiare qualche liquore le labbra servono di cannello; e la lingua serve d' arpione. Al polmone è attaccata l' asperarteria, come una spezie di flauto dolce d' una orditura straordinaria; che, aprendosi più o meno, modifica l' aria, e diversifica i tuoni. La lingua è un ar-

chetto, che battendo sopra i denti, e sul palato viene a formare de' suoni squisiti. L'occhio ha i suoi umori, ed il suo cristallino; le refrazioni si fanno con più arte, che ne' cristalli intagliati con tutta la maestria. V'è altresì la pupilla, che si dilata, e si ristrigne, tutta si riunisce, s'allunga, e si accorcia secondo l'asse della visione, per accomodarsi alle distanze, come i canocchiali. Gli orecchi hanno il lor tamburo, o sia una pelle così delicata, e ben distesa, che risuona al moto di un martelletto, il quale si agita per ogni piccolo strepito; hanno in un osso durissimo delle cavità adattate per far rimbombare la voce nella medesima maniera, che rimbomba nelle rupi, e negli echi. I vasi hanno le loro linguette, o valvule voltate per tutt'i sensi: le ossa, ed i muscoli hanno le loro girelle, e le loro leve: le proporzioni, che fanno, e gli equilibrj, e la moltiplicazione delle forze motive sono così giuste, che non vi manca cos'alcuna. Tutte le macchine sono semplici, si muovono con tanta facilità, e la struttura è così delicata, che in paragone ogni altra macchina è grossolana.

Osservando più da vicino le parti, vi si veggono tutte le tessiture. Non v'è punto, che sia filato con tanta diligenza, o che abbia i fili passati, o stretti con tanta esattezza.

Nessuna forbice, nessun torno, nessun pennello può arrivar alla delicatezza, con la quale la natura ritonda i suoi stromenti.

Tutto quello, che può fare la separazione, e la mescolanza de' liquori, la loro precipitazione, digestio-

stione, fermentazione, ed il resto, viene praticato con tanta maestria nel corpo umano, che, in confronto di queste operazioni, la chimica più fina non è altro, che un'ignoranza grossolana.

Si vede con che idea è stata fatta ogni cosa, perchè il cuore, perchè il cervello, perchè gli spiriti, perchè la bile, il sangue, e gli altri umori. Chi potrà dire, che il sangue non sia fatto per nutrire l'animale; che lo stomaco, e l'acque, che manda fuori dalle glandule non sieno fatte per preparare con la digestione la formazione del sangue; che le arterie, e le vene non sieno fatte, per appunto come bisogna, per contenerlo, per portarlo da per tutto, per farlo circolare continuamente; che il cuore non sia fatto per dare il moto a questa circolazione? Chi potrà dire, che la lingua, e le labbra con la loro mobilità prodigiosa non sieno fatte per formare la voce in mille maniere, ed articolazioni diversissime; ovvero, che la bocca non sia stata collocata nel sito più conveniente, per trasmettere il nutrimento allo stomaco; che i denti non sieno stati collocati per rompere questo nutrimento, e ridurlo in istato di scendere; che le acque, le quali vi colano sopra, non sieno proprie a mollificarlo, e non vengano a quest'effetto per appunto allora; ovvero, che la bocca non sia stata architettata nella maniera, in cui si ritrova, per una economia mirabile, per mezzo di cui tutti gli organi, ed il sito ancora, servono egualmente per nutrirsi, e per parlare? Chi volesse sostenere queste cose, potrebbe dir con franchezza, che una casa

non è fatta per abitarvi; che i suoi appartamenti, o impegnati, o liberi non sono fatti per comodo della vita, o per facilitare i ministerj necessarj; in una parola sarebbe un insensato, il quale non merita, che si parli con esso lui.

Quando non si dovesse dire, che il corpo umano non ha architetto, perchè l'architetto non si vede con gli occhi, e che non basta trovar tanta ragione, e tanto disegno nella sua disposizione, per intendere, che non è fatto senza ragione, e senza disegno.

Molte cose danno motivo da osservare quanto sia grande, e profondo l'artifizio di questa fabbrica.

I dotti, e gl'ignoranti, se non sono affatto stupidi, sono egualmente sorpresi dalla maraviglia nel rimirarla. Ogni uomo, che la considera da se, trova debole tutto quello, che n'ha sentito dire, e con una sola occhiata impara più, che da tutt'i discorsi, e da tutt'i libri.

Dopo tanto tempo, che si studia, e si osserva con curiosità il corpo umano, quantunque s'intenda, che tutte le parti hanno la loro ragione, non v'è stato mezzo ancora di poter penetrare il fondo. Quanto più si considera, più si trovano cose nuove più belle delle prime, che hanno data tanta ammirazione. E quantunque si sieno scoperte infinite cose, si vede, ch'è un nulla paragonato a quello, che resta da scoprire.

V. g., che si veggano i muscoli così gagliardi, e così teneri, così uniti per operare in concorso, così sciolti per non imbarazzarsi fra loro, con certi filet-

filetti così artifiziosamente tessuti, e torti così bene, perchè possano fare l'uffizio loro, per altro così ben tesi, così ben sostenuti, situati così propriamente, così bene inseriti dove occorre; bisogna certamente restarne rapiti, e non si può abbandonare uno spettacolo così bello; e a dispetto degl'increduli una così grand'opera parla del suo Artefice. E pure tutto ciò si può dir morto, a causa di non potersi discernere per dove s'insinuano gli spiriti, come si stirano, e come s'allentano, come il cervello li forma, e li manda con la loro destrezza stabile. Tutte cose, che veggiamo esservi, e ciò non ostante ci è incognito il loro segreto uso, e principio.

E fra tante speculazioni fatte da una curiosa anatomia, se è accaduto qualche volta a quelli, che vi si sono impiegati, di desiderare, che per maggior comodo le cose fossero altrimenti di quello, che vedevano, hanno provato, che questo vano desiderio procedea dal non aver veduta ogni cosa; e non s'è trovata persona, la quale abbia conosciuto, che un osso solo dovesse esser di diversa figura da quello, ch'è; nè essere articolato in altra parte, nè essere incassato più comodamente, nè esser aperto in altro sito, nè dare a'muscoli, de'quali è l'appoggio, un sito più proprio da esser commesso; nè in fine, che vi fosse parte alcuna in tutto il corpo, alla quale si potesse solamente desiderare, o un'altra temperatura, o un altro sito.

Non resta dunque da desiderare in una così bella macchina, se non che non sia mai turbata, e che

non abbia fine. Ma, chi l'ha osservata bene, ne discerne abbastanza per giudicare, che al suo Autore non mancava maniera di renderla eterna, ed immortale, il quale essendo padrone di conceder l'immortalità, ha voluto, che imparassimo, che può darla per grazia, toglierla per castigo, e restituirla per ricompensa. Sopravviene la Religione, e c'insegna, che per appunto ha fatto così, e c'insegna nello stesso tempo a lodarlo, e temerlo.

E noi mentre aspettiamo l'immortalità promessaci, godiamo del bello spettacolo de' principj, che ci conservano per tanto tempo; e conosciamo, che tante parti, dove non veggiamo altro, che un impeto cieco, non potrebbero concorrere a questo fine, se non fossero, e dirette, e fabbricate da una causa intelligente.

Il soccorso mutuo, che si danno queste parti fra loro, quando la mano v. g. si presenta per salvar il capo; che una parte serve di contrappeso all'altra, che il suo pendìo, ed il suo peso strascina; e che il corpo s'accomoda naturalmente nella maniera più propria per sostenersi: queste azioni, e le altre di questa sorta, che sono così proprie, e così convenienti alla conservazione del corpo, siccome si fanno, senza che v'abbia parte alcuna la nostra ragione, così ci mostrano ad evidenza, che sono dirette, e le parti disposte da una ragione superiore.

Lo stesso apparisce dall'aumento delle forze, che proviamo nelle gran passioni. Abbiamo veduto, che cosa sieno capaci di fare il timore, e la collera, come ci mutino, come una c'incoraggisce, e ci arma,

ma, e l'altro fa del nostro corpo, per dir così, uno stromento proprio per la fuga.

E' senza dubbio un gran segreto della natura, cioè di Dio, aver primieramente proporzionate le forze del corpo a' suoi bisogni ordinarj; ma aver trovata maniera di raddoppiar le forze ne' bisogni straordinarj, e di gran premura, e disporre talmente il cervello, il cuore, ed il sangue, che gli spiriti, da' quali dipende tutta l'azione del corpo, diventassero ne' gran pericoli più abbondanti, o più vivi, e nello stesso tempo fossero distribuiti, senza che noi neppure lo sapessimo, nelle parti dove possono servire a far la difesa più gagliarda, o la fuga più sollecita, certamente è l'effetto di una Sapienza infinita.

E quest'aumento di forze proporzionate a' nostri bisogni ci dimostra, che le passioni nel loro fondo, e nella prima instituzione della natura, erano fatte per ajutarci, e che, se adesso ci arrecano nocumento, come spesso accade, bisogna, che sia succeduto nella natura qualche disordine.

In fatti, l'operazione delle passioni nel corpo delle bestie, in vece d'imbarazzarle, le ajuta in quel, che ricerca il loro stato, ( eccettuati alcuni casi, che hanno delle cause particolari ) e lo stesso accaderebbe all'uomo, se non avesse meritato con qualche delitto, che si fosse fatto in esso lui come una specie di sconvolgimento.

Che se con tanti mezzi, che Dio ci ha preparati per la conservazione del nostro corpo, bisogna non ostante morire, l'Universo non vi perde punto, poichè negli stessi principj, che conservano l'uomo per tanti

ti anni, v'è anche da produrne degli altri sino in infinito. Quel che lo nutrisce, lo rende fecondo, e rende la spezie immortale. Un uomo solo, un solo animale, una pianta sola basta per popolare tutta la terra. Il disegno di Dio ha tanta connessione, che un'infinità di generazioni non sono altro, che l'effetto di un solo moto continuato con le medesime regole, ed in conformità del primo scuotimento, che la natura ha ricevuto da principio.

Qual Architetto è quello, che facendo una fabbrica caduca, abbia tant'arte d'introdurvi un principio, col quale si possa rilevare dalla rovina, e che sappia con tali mezzi immortalizzare la sua opera in generale, e non possa poi immortalizzarne qualcuna, che più gli aggrada in particolare?

Se noi consideriamo una pianta, che porta in se stessa il grano, di cui si forma un'altra pianta, saremo forzati a confessare, che v'è in questo grano un principio segreto d'ordine, e di disposizione; poichè si veggono i rami, le foglie, i fiori, e le frutta andarsi spiegando, e dilatando con tanta regolarità; e vedremo nello stesso tempo, che solo una Sapienza profonda potea rinchiudere una pianta sterminata in un piccolissimo granello, e farnela uscire con moti così regolati.

Ma la formazione de' nostri corpi è assai più mirabile, perchè v'è senza paragone maggiore aggiustatezza, e varietà, come anche maggior relazione fra le parti.

Non v'è certamente cosa più maravigliosa, quanto considerare una grand'opera ne' suoi primi princi-

pj,

pj, dov' è come unita, e si trova tutta intera in piccolo.

Si ammira con ragione la bellezza, e l'artifizio di una forma, dove gettata la materia, in un momento resta formato un viso al naturale, o qualche altra figura regolare. Ma queste cose grossolane, in comparazione de' principj, da' quali vengono i nostri corpi, co' quali da piccoli cominciamenti viene a farsi una struttura così bella, si conserva in una maniera così facile, e così maravigliosa, si difende dalla distruzione, e si perpetua con un ordine immutabile.

Le piante, e gli animali perpetuandosi, senza che n' abbiano alcuna idea, con un' esatta similitudine, ci dimostrano, che sono stati creati una volta con consiglio sopra un modello immutabile, sopra un' idea eterna.

Sicchè i nostri corpi nella loro formazione, e nella loro conservazione, portano il contrassegno d' un' invenzione, d' un disegno, e d' un' industria inesplicabile. Tutto ha la sua ragione, tutto ha il suo fine, la sua proporzione, e la sua misura, ed in conseguenza ogni cosa è fatta con arte.

## §. III.

*Disegno maraviglioso nelle sensazioni, ed in tutto ciò, che dipende dalle medesime.*

Ma, che cosa servirebbe all' Anima aver un corpo fabbricato con tanta sapienza, se ella, che dee governarlo, non fosse avvertita de' suoi bisogni? A que-

questo servono mirabilmente le sensazioni, col mezzo di cui discerne gli oggetti, che possono distruggere, o mantenere in buono stato il corpo, che l'è unito.

Inoltre bisognava, ch' ella fosse obbligata a prenderne cura per qualche cosa, che avesse della forza. E questo lo fanno il piacere, ed il dolore, i quali, facendosi sentire ne' bisogni del corpo, o delle sue buone disposizioni, la impegnano a provvederlo di tutto ciò, che gli occorre.

Per altro noi abbiamo osservato abbastanza la giusta proporzione, che si trova fra lo scuotimento passeggero de' nervi, e le sensazioni; fra le impressioni permanenti del cervello, e le immaginazioni, che deggiono durare, e rinnovarsi di tempo in tempo; in fine fra queste segrete disposizioni del corpo, che lo scuotono per avvicinarsi, ovvero fuggire da alcuni oggetti, ed i desiderj, o le avversioni, col mezzo delle quali l'Anima vi s'unisce, o se n' allontana col pensiero.

Da ciò s'intende mirabilmente bene l'ordine, che tengono la sensazione, l'immaginazione, e la passione, tanto fra loro, che in riguardo a' moti corporei, da' quali dipendono. E quello, che finisce di far vedere la bellezza di una proporzione così giusta, si è, che quella medesima connessione, la quale si trova fra le tre disposizioni del corpo, si trova eziandio fra le tre disposizioni dell' Anima. Voglio dire, che siccome la disposizione, che ha il corpo nelle passioni per andar avanti, o ritirarsi, dipende dalle impressioni del cervello, e le impressio-

sio-

sioni del cervello dallo scuotimento de' nervi; così la brama, e l'avversione dipendono naturalmente dalle immaginazioni, come queste dipendono dalle sensazioni.

## §. IV.

*La ragione necessaria per giudicare delle sensazioni, e regolare i movimenti esterni ci era dovuta; e non ci è stata data senza un gran disegno.*

Ma quantunque l'Anima sia avvertita de' bisogni del corpo, e della diversità degli oggetti dalle sensazioni, e dalle passioni; ella nondimeno non si approfitterebbe di questi avvertimenti senza questo principio segreto di discorso, col quale ella comprende le relazioni delle cose, e giudica dell'esperienze.

Questo stesso principio di discorso la fa uscire del suo corpo col pensiero, per considerare il restante della Natura, e comprendere la concatenazione delle parti, che compongono questo gran tutto.

A queste cognizioni doveva esser unita una volontà padrona di se stessa, e capace di prevalersi degli organi, de' sensi, e delle cognizioni stesse secondo la ragione.

E da questa volontà avevano a dipendere le membra del corpo, affinchè la parte principale avesse il dominio sopra la parte inferiore, com'era conveniente.

E noi

E noi veggiamo, che non accade altrimenti. I nostri muscoli operano, le membra si muovono, ed il còrpo va da un luogo all'altro nell'istante, che noi vogliamo. Questo dominio è un' immagine del potere assoluto di Dio, che muove tutto l'Universo con la sua volontà, e vi fa tutto quello, che vuole.

E tanto realmente ha voluto, che questi movimenti del nostro corpo servissero alla volontà, che eziandio gl'involontarj, co'quali si fa la distribuzione degli spiriti, e degli alimenti, tendono naturalmente a render il corpo più pieghevole, poichè mai ubbidisce meglio di quando è sano, cioè quando questi moti naturali, ed interni camminano regolatamente.

Onde i moti interni, che sono naturali, e necessarj servono a facilitar gli esterni, che sono volontarj.

Ma nello stesso tempo, che Dio ha sottomessi alla volontà i moti esterni, ci ha lasciati due segni sensibili, che questo dominio dipendea da un'altra potenza. Il primo è, che la potenza della volontà ha i suoi limiti; e che l'effetto n'è impedito dalla cattiva disposizione de' membri, che dovrebbero esserle sottoposti. Il secondo, che noi moviamo il nostro corpo senza saper il come, senza conoscer alcuno degli stromenti, che servono a muoverlo; e spesso anche senza discernere i moti, che facciamo, come veggiamo singolarmente nel parlare.

Apparisce dunque, che questo corpo è uno stromento fabbricato, e sottoposto alla nostra volontà

da una potenza, che non è in noi. E tutte le volte, che ce ne serviamo, o per parlare, o per respirare, o per muoverci in qualunque maniera, dovremmo sempre sentir Dio presente.

## §. V.

*L' intelligenza ha per oggetto le verità eterne, le quali sono Iddio stesso, in cui si trovano sempre sussistenti, e perfette.*

Ma nessuna cosa serve tanto all' Anima per innalzarsi al suo Autore, quanto la cognizione, che ha di se stessa, e delle proprie operazioni sublimi, da noi dette intellettuali.

Abbiamo già osservato, che l' intelletto ha per oggetto le verità eterne.

Le regole delle proporzioni, con le quali misuriamo ogni cosa, sono eterne, ed immutabili.

Noi conosciamo chiaramente, che nell' Universo tutto si fa con la proporzione del grande al piccolo, e del forte al debole; e ne sappiamo abbastanza per conoscer, che queste proporzioni si riferiscono a' principj d' eterna verità.

Tutto quello, che si dimostra nella Matematica, ed in qualunque altra scienza, è eterno, ed immutabile, poichè l' effetto della dimostrazione è di far vedere, che non può esser diverso da quello, che si dimostra.

Anche per intender la natura, e le proprietà delle cose, che io conosco; v. g. o d' un triangolo, o

d' un

d'un quadrato, o d'un cerchio, o le proporzioni di queste, e di tutte l'altre figure fra loro, io non ho bisogno di sapere, che ve ne sieno di tal sorta nella natura, e posso assicurarmi di non averne, nè disegnate, nè vedute di perfette. Neppure ho bisogno di pensare, che vi sia qualche moto nel mondo per intender la natura del moto stesso, o quello delle linee descritte da' movimenti, le conseguenze di questo movimento, e le proporzioni, secondo le quali egli cresce, o diminuisce ne' corpi gravi, e nelle cose gettate. Quando siasi svegliata una volta l'idea di queste cose nel mio intelletto, io conosco, che, o esistano, o non esistano attualmente, dovrebbero esser così, ed è impossibile, che sieno d'un'altra natura, o si facciano in altra maniera.

E per venire a qualche cosa, che ci appartiene molto più, io intendo da questi principj di verità eterna, che quando alcun altro essere, che l'uomo, anzi io stesso non fossimo al Mondo, quando Dio avrebbe risoluto di non crearne alcun altro, il dovere essenziale dell'uomo, quando sia capace di ragionare, è di vivere secondo la ragione, e di cercare il suo Autore, per non essergli ingrato, ignorandolo per negligenza.

Tutte queste verità, e tutte quelle, che io ne deduco con un discorso certo, sussistono indipendentemente da tutt'i tempi. In qualunque tempo io supponga un intelletto umano, le conoscerà; ma conoscendole le troverà verità; non farà egli, che sieno tali, imperocchè non sono le nostre cognizioni, che fanno gli oggetti, ma li suppongono. Onde queste

veri-

verità sussistono avanti tutt' i secoli, ed avanti che vi fosse l'intelletto umano; e quando tutto ciò, che si fa con le regole delle proporzioni, cioè tutto quello, che veggiamo nella Natura fosse distrutto, eccettuatane la mia persona, queste regole si conserverebbero nel mio pensiero, ed io vedrei chiaramente, che sono buone, e vere in ogni tempo, quand' anche fossi distrutto io ancora, e quando non vi fosse persona capace di comprenderle.

Se io cerco frattanto, dove, ed in che soggetto sussistano eterne, ed immutabili, come sono, io son obbligato a confessare un ente, dove la verità è eternamente sussistente, e dove è sempre intesa; e questo ente dev' esser la verità stessa, ed esser tutto verità, da cui deriva ogni verità in tutti gl' intelletti, che sono fuor di lui. In esso lui adunque di una certa maniera a me incomprensibile io veggo queste verità eterne; ed il vederle è un volgermi a quello, ch' è immutabilmente ogni verità, e ricevere i suoi lumi.

Quest' oggetto eterno è Iddio eternamente sussistente, eternamente vero, eternamente la verità stessa. E che sia il vero; tra queste verità eterne, che io conosco, una delle più certe è questa: Che v' è qualche cosa, la quale esiste da se; e per conseguenza, ch' è eterna, ed immutabile.

Che si dia un sol momento, nel quale non vi sia cosa alcuna, non si darà mai in tutta l' eternità. Onde il nulla non sarà mai ogni verità, ed il nulla non può esser vero, perchè è cosa assurda, e contraddittoria.

V'è dunque necessariamente qualche cosa anteriore ad ogni tempo, e per tutta l'eternità, ed in questo soggetto eterno sussistono queste verità eterne.

In esso io le veggo. Tutti gli altri uomini le veggono come io, e tutti le veggiamo continuamente le stesse, e veggiamo, che esistono avanti di noi, imperocchè noi abbiamo avuto principio, e lo sappiamo; e sappiamo di più, ch' elleno vi sono state sempre.

Onde noi le veggiamo in un lume superiore a noi stessi, e con questo stesso lume veggiamo se facciamo bene, o male, cioè, se operiamo, o no, secondo i principj costitutivi del nostro essere.

Noi vi veggiamo adunque con tutte l'altre verità le regole invariabili de' nostri costumi, e veggiamo, che vi sono delle cose di un dovere indispensabile, e che in quelle, che sono naturalmente indifferenti, il vero dovere è d'accomodarsi al maggior bene della società umana.

Onde un uomo dabbene lascia regolare l'ordine delle successioni, e della politica alle leggi civili, come lascia regolare la lingua, ed il taglio degli abiti alla moda. Ma ascolta in se stesso una legge inviolabile, che gli dice, non doversi far torto a chi che sia, e ch' è meglio riceverne, che farne a chiunque.

In queste regole invariabili, un suddito, che si conosce parte d' uno Stato, vede d' esser obbligato ad ubbidire al Principe, che ha la direzione d'ogni cosa, altrimenti la pace del mondo si perderebbe.

Ed

Ed un Principe conosce di governar male, seguendo i piaceri, e le passioni in vece della ragione, e del bene de' popoli, che gli sono raccomandati.

L'uomo, che vede queste verità, da queste verità giudica se stesso, e si condanna, quando opera in contrario. O più tosto sono queste verità, che lo giudicano, poichè elleno non s'accomodano a'giudizj degli uomini, ma tutto al rovescio.

E l'uomo giudica rettamente, quando, conoscendo i suoi giudizj variabili per lor natura, assegna loro per regola queste verità eterne.

Queste verità eterne, che sono conosciute immutabili da qualunque intelletto, dalle quali ogni intelletto prende norma, sono qualche cosa di Divino, o anzi sono Iddio stesso.

Imperocchè tutte queste verità eterne non sono altro, che una sola verità. In fatti io m'accorgo, discorrendo, che queste verità sono concatenate. La stessa verità, che mi fa vedere, che i movimenti hanno certe regole, mi fa anche vedere, che le operazioni della mia volontà deggiono aver le loro. Ed io conosco queste due verità in questa verità comune, la quale mi dice, che tutto ha la sua legge, che tutto ha il suo ordine; sicchè la verità è una per se stessa: chi la conosce in parte, ne vede molte; ma chi la conoscesse perfettamente ne vedrebbe una sola.

Bisogna per necessità, che la verità sia da qualcuno perfettamente intesa, e l'uomo può servire a se stesso di una prova indubitabile. Perchè, o la consideri egli stesso, ovvero osservi tutti gli en-

 ti,

ti, che lo circondano, vedrà ogni cosa sottoposta ad alcune leggi determinate, ed alle regole immutabili della verità. Conoscerà d'intendere queste leggi almeno in qualche parte, mentre sa di non aver fatto se stesso, nè alcun'altra parte dell'Universo, per piccola che sia, e vede chiaramente, che nessuna cosa sarebbe stata fatta, se queste leggi non fossero state perfettamente intese altrove; e però bisogna riconoscere una sapienza eterna, dove ogni legge, ogni ordine, ogni proporzione abbia la sua prima ragione.

Imperocchè è assurdo, che vi sia tanta connessione nelle verità, tanta proporzione nelle cose, tanta economia nella loro disposizione, cioè nel mondo, e che questa connessione, questa proporzione, questa economia non sia intesa bene da alcuno. E l'uomo, che non ha fatta cosa alcuna, conoscendola veramente, benchè non a perfezione, dee giudicare, che non può non esservi alcuno, che la conosca perfettamente, e che questo stesso avrà fatta ogni cosa.

## §. VI.

*L'Anima conosce dall'imperfezione del suo intelletto esservi altrove un'intelligenza perfetta.*

Basta, che riflettiamo alle nostre proprie operazioni per intendere, che abbiamo origine da un principio più alto; imperocchè subito che l'Anima nostra

stra si conosce capace d'intendere, d'affermare, e di negare, e che per altro s'accorge d'ignorar molte cose, d'ingannarsi spesso, e molte volte, per non restar ingannata, è obbligata a sospender il suo giudizio, e restar in dubbio; ella conosce per verità d'avere in se un principio buono; ma conosce altresì, ch'egli è imperfetto, e che v'è una sapienza più grande, da cui ha ricevuto l'essere.

In fatti il perfetto è prima dell' imperfetto; e l'imperfetto lo suppone, come il meno suppone il più, essendo la di lui diminuzione, ed in quella maniera, che il male suppone il bene, di cui è la privazione; onde è naturale, che l'imperfetto supponga il perfetto, di cui è come un peggioramento. E se una sapienza imperfetta, come la nostra, che può dubitare, ignorare, ingannarsi, pure sussiste, tanto maggiormente dobbiamo credere, che la sapienza perfetta vi sia, e sussista; e che la nostra non sia altro, che una scintilla.

Imperocchè, se noi soli avessimo l'intelligenza nel mondo, noi saremmo con la nostra intelligenza imperfetta da più di tutto il restante, il quale sarebbe insensato, e stupido, e non si potrebbe capire donde, di questo tutto, che non intende, uscisse questa parte intellettiva, non potendo l'intelligenza nascer da una bestia, o da una cosa insensata.

Dunque bisognerebbe, che l'Anima nostra con la sua intelligenza imperfetta fosse da se, ed in conseguenza eterna, ed indipendente da ogni altra cosa; ma siccome non v'è al mondo uomo, che si sia

 sogna-

sognato una tale pazzia, così è necessario riconoscer al dissopra di lui un'intelligenza perfetta, da cui ogni altra riceva la facoltà, e la misura d'intendere.

Riconosciamo adunque da noi medesimi, e dalla nostra stessa imperfezione, che v'è una sapienza infinita, la quale non s'inganna mai, che non dubita di cosa alcuna, a cui tutto è noto, perchè ha una piena comprensione della verità, o piuttosto è la verità medesima.

Questa sapienza è regola a se stessa, di modo che non può giammai sbagliare, e tocca a lei regolar ogni cosa.

Per la stessa ragione riconosciamo, che v'è una sovrana bontà, la quale non può operare alcun male, laddove la nostra volontà imperfetta, se può operare del bene, può altresì traviare dal retto cammino. Da ciò bisogna conchiudere, che la perfezione di Dio è infinita, perchè egli ha tutto in se stesso; e la sua potenza lo è parimente di modo, che basta che voglia, per fare tutto quello, che gli piace.

E però non ha avuto bisogno d'alcuna materia precedente, per creare il mondo; siccome trova il piano, ed il disegno nella sua Sapienza, e la sorgente nella sua Bontà, non ha bisogno d'altro per l'esecuzione, che della sola volontà onnipotente.

Ma quantunque faccia cose sì grandi, egli non ha bisogno alcuno di queste cose, ed è felice col possesso di se stesso.

L'idea stessa della felicità ci conduce a Dio; im-

imperocchè se abbiamo l'idea della felicità (poichè per altro non possiamo vederne la verità in noi stessi) bisogna, ch'ella ci venga altronde; bisogna, dico io, che altrove vi sia una Natura veramente felice, e quando sia felice, non ha che desiderare, onde ella è perfetta. E questa Natura felice, perfetta, piena d'ogni bene, che cosa è se non Dio?

Nessuna cosa è più viva, nè più esistente di lui, perchè egli è, e vive da tutta l'eternità. Egli non può non essere, poichè possiede la pienezza dell'essere, o anzi è l'esser medesimo, secondo quello, che disse parlando a Mosè: Io sono, chi sono. Quello, ch'è, mi manda a voi (*).

## §. VII.

*L'Anima, che conosce Dio, e si sente capace di amarlo, intende da ciò, che è fatta per Lui, e che ha avuto tutto da Lui.*

Al confronto di un ente così grande, e così perfetto, l'Anima si conosce da se un puro nulla, e non vede in se cosa alcuna, che meriti di essere stima-



(*) *Si vede da una nota nel manoscritto di Monsignor di Meaux, che suo disegno era di dare a questo articolo un po' più di estensione. Ecco ciò che vi si legge*: Bisogna qui notare la dimostrazione di ciò ch'è, di ciò ch'è immutabile, di ciò ch'è eterno, di ciò ch'è perfetto, anteriore a ciò che non è, a ciò che non è sempre lo stesso, a ciò che non è perfetto. *S. Agostino*, *Boezio*, *S. Tommaso*.

stimata, altro che la prerogativa di esser capace di conoscere, e d'amar Dio.

Ella intende da ciò, ch'è nata per lui; imperocchè se l'intelligenza è pel vero, e che l'amore sia pel bene; il primo vero ha diritto d'occupare tutta la nostra intelligenza, ed il bene sovrano ha ragione di possedere tutto il nostro amore.

Ma nessuno conosce Iddio se non è rischiarato da Dio, e nessuno ama Dio, s'egli non gl'inspira il suo amore. Imperocchè egli dà alla sua creatura tutto il bene, che possiede, ed in conseguenza il più eccellente di tutt'i beni, ch'è conoscerlo, ed amarlo.

Onde il medesimo, che ha dato l'essere alla creatura ragionevole, le ha dato il ben essere. Le dà la vita, e la buona vita; le dà l'esser giusta, l'esser santa, ed in fine l'esser felice.

## §. VIII.

### *L'Anima conosce la propria natura in conoscendo d'esser fatta ad immagine di Dio.*

Io principio ora a conoscermi meglio di quel, che io faceva innanzi, considerandomi respettivamente a quello, che mi ha dato l'essere. Mosè, dicendomi questa sola parola, che son fatto ad immagine, e similitudine di Dio, m'ha insegnata meglio la mia natura di quello, che possano fare tutt'i libri, e tutt'i discorsi de'Filosofi.

Io

Io intendo, e Dio intende. Dio intende la sua esistenza, io intendo, che v'è Dio, e ch'io esisto; ecco ormai un abozzo di questa divina similitudine. Ma bisogna considerar qui, che cosa sia l'intender di Dio, e l'intender mio.

Dio è la verità stessa, l'intelligenza medesima; verità infinita, intelligenza infinita. Sicchè, nella relazione mutua, che hanno insieme la verità, e l'intelligenza, l'una e l'altra trovano in Dio la loro perfezione; poichè l'intelligenza essendo infinita comprende tutta la verità, e la verità infinita trova un'intelligenza eguale a se.

In questa maniera dunque la verità, e l'intelligenza formano una cosa sola; e si trova un'intelligenza, cioè Dio, che, essendo la verità stessa, è l'unico oggetto di se medesimo.

Non è così dell'altre cose, che intendono; imperocchè, quand'io intendo questa verità, che v'è Dio; questa verità non è la mia intelligenza. Onde l'intelligenza, e l'oggetto in me possono esser due; ma in Dio sono una sola, poichè intende solamente se stesso, ed intende tutto in se stesso, perchè tutto quello, che esiste, e non è lui, è in lui come nella sua causa.

Ma egli è una causa intelligente, che fa tutto con ragione, e con arte, ed in conseguenza ha in se stesso, anzi egli stesso è la idea, e la ragion prima di tutto quello, ch'esiste.

E le cose, che sono fuori di lui non hanno il loro essere, e la loro verità, se non relativamente a questa idea primaria, ed eterna; poichè l'opere dell'

arte

arte non hanno il loro essere, e la loro verità perfetta, se non per la relazione, che hanno all'idea dell' Artefice.

L'Architetto ha disegnato nella sua mente un palazzo, o una chiesa avanti di aver disteso il piano su la carta; e questa idea interna dell'Architetto è il vero piano, ed il vero modello del palazzo, e della chiesa. Questo palazzo, o questa chiesa saranno il vero palazzo, o la vera chiesa, che l' Architetto ha voluto fare, quando corrisponderanno perfettamente a quell'idea interiore, ch'egli ne ha formata.

Ed in caso, che non corrispondano, l'Architetto dirà, questa non è l'opera, che io avea disegnata. Se poi l'idea è seguita per l'appunto secondo il suo progetto, dirà, ecco il mio vero disegno, questa è la vera chiesa, che io volea fabbricare.

Il medesimo accade nelle creature di Dio, perchè tutto corrisponde all'idea di questo Architetto eterno, che fa tutto quello, che vuole, e come egli vuole.

Perciò Mosè l'introduce nel mondo dopo d'averlo creato, e dice, che dopo aver veduta la sua opera, gli piacque, cioè la trovò secondo il suo disegno, e la vide buona, vera, e perfetta, siccome avea veduto, che bisognava farla tale, cioè nella sua idea eterna.

Ma questo Dio, che avea creata un'opera così ben intesa, e capace di soddisfare ogni intelletto, ha voluto, che vi fosse fra le sue opere qualche cosa, che intendesse, e l'opera sua, e se medesimo.

Ed

Ed a questo effetto ha fatte delle creature intendenti, ed io sono in questo numero, perchè intendo, che io sono; che v'è Dio; e che vi sono molte altre cose; che io e tutte l'altre cose non avremmo esistenza, se Dio non avesse voluto, che ci fossimo.

Da ciò intendo le cose come sono; il mio pensiero vi si conferma, poichè io le penso tali quali sono, ed elleno si trovano conformi al mio pensiero, poichè sono come le penso.

Questa è dunque la mia natura, poter esser conforme a tutto, cioè poter ricevere l'impressione della verità, in una parola poterla intendere.

Io ho trovato questo in Dio, perchè egli intende, e sa ogni cosa. Le cose sono com'egli le vede, ma egli non è come son io, perchè, per pensar bene, deggio conformare il mio pensiero alle cose, che sono fuori di me. Iddio non conforma il pensiero alle cose, che sono fuori di se, anzi rende conformi le cose, che sono fuori di se al suo pensiero eterno. In fine egli è la regola; non riceve dal di fuori l'impressione della verità; ma egli è bensì la verità stessa, che s'intende perfettamente da se medesimo.

In ciò dunque io mi riconosco fatto ad immagine sua, non sua immagine perfetta, perchè sarei la verità com'egli è; ma fatto a sua immagine, capace di ricever l'impressione della verità.

§. IX.

## §. IX.

*L' Anima, che intende la verità, riceve in se stessa un' impressione divina che la fa simile a Dio.*

E quando io ricevo attualmente questa impressione, quando intendo attualmente la verità, ch'era già capace d'intendere, cosa mi accade? se non d'esser attualmente rischiarato da Dio, e fatto simile a lui.

Da qual parte mi potrebbe venire l'impressione della verità? Mi viene forse dalle cose stesse? E' egli il Sole, che s'imprime in me per farmi conoscere quello, ch'egli è, se io lo veggo così piccolo non ostante la sua immensa grandezza? Che fa in me questo Sole così grande, e così vasto con la prodigiosa dilatazione de' suoi raggi? Che fa egli se non eccitare ne' miei nervi qualche piccolo tremore, imprimer qualche piccolo segno nel mio cervello? Non ho veduto io, che la sensazione, che si forma immediatamente, non mi rappresenta cosa alcuna di ciò, che si fa nel Sole, e negli organi; e che se intendo, che il Sole è così grande, che i suoi raggi sono così spiritosi, e traversano in meno d'un'occhiata uno spazio immenso, io discerno queste verità con un lume interno, cioè con la ragione, mediante la quale giudico de' sensi, degli organi, e degli oggetti.

E donde viene alla mia mente questa impressio-

ne

ne così pura della verità? Donde le vengono queste regole immutabili, che regolano il discorso, che formano i costumi, colle quali scuopro le proporzioni segrete delle figure, e de' movimenti? Donde vengono in una parola queste verità eterne, che io ho tanto considerate? Sono forse i triangoli, i quadrati, ed i circoli, che io ho delineati grossolanamente sopra la carta, quelli, che imprimono nella mia mente le loro proporzioni, e le loro relazioni? O pure ve ne sono degli altri giusti, e perfetti, che facciano quest' effetto? O pure gli ho io veduti questi triangoli, e questi circoli così giusti, io, che non posso assicurarmi d'aver mai veduta alcuna figura perfettamente regolare, e nondimeno intendo così perfettamente questa regolarità? Vi sono forse in qualche luogo del mondo, o fuori di esso de' triangoli, o de' circoli sussistenti con questa perfetta regolarità, dal qual luogo possa essere stata impressa nella mia mente? E queste regole del discorso, e de' costumi sussistono elleno parimente in qualche luogo, donde possano comunicarmi la loro verità immutabile? O più tosto quello, che ha sparso per tutto la misura, la proporzione, la verità medesima, ne imprime nella mia mente l' idea certa? Ma che cosa è questa idea? E' quegli stesso, che mi fa vedere nella sua verità tutto quello, che vuole, ch' io intenda, o qualche impressione di lui stesso, o l' un, e l' altro insieme?

E che cosa sarebbe ella questa impressione? Forse qualche cosa di simile all' impronto di un sigillo impresso su la cera? Grossolana immaginazione,

ne, che farebbe l'Anima corporea, e la cera intelligente!

Bisogna dunque intendere, che l'Anima fatta ad immagine di Dio, capace d'intendere la verità, ch'è Dio stesso, si rivolge attualmente verso il suo originale, cioè verso Dio, dove la verità le apparisce, secondo che Iddio vuol fargliela intendere; poichè egli è padrone di farsi vedere quanto vuole; e quando si mostra pienamente, l'uomo è felice.

E' una cosa stupenda, che l'uomo intenda tante verità, senza intendere ancora, che ogni verità viene da Dio, e ch'ella è in Dio, e ch'è Dio stesso. Ma ciò proviene, perchè è incantato da'sensi, e dalle proprie passioni ingannatrici, e somiglia ad uno, che, rinchiuso nel suo gabinetto, dove sta occupato ne'suoi negozj, si serve del lume senza pensare di dove gli venga.

In fine, egli è dunque vero, che in Dio v'è la ragione primaria di tutto ciò, ch'esiste, e di tutto ciò, che ha intelletto nel mondo; ch'egli è la verità originale, e che tutto è vero relativamente alla sua idea eterna; che cercando la verità noi cerchiamo lui; e che trovandola troviamo lui, e gli diventiamo simili.

§. X.

## §. X.

*L' immagine di Dio si compisce nell' Anima con una volontà retta.*

Abbiamo veduto, che l' Anima, la quale cerca, e trova in Dio la verità, si rivolge verso di lui per concepirla. Cosa è dunque rivolgersi verso Dio? Forse l' Anima si muove come il corpo, ed abbandona un sito per prenderne un altro? No certamente, perchè questo moto non ha che fare con l' intendere. Trasferirsi da un luogo all' altro, e principiar ad intendere quello, che non s' intendea, sono cose affatto diverse. Non possiamo neppure avvicinarci a Dio, come si farebbe ad un corpo, perchè egli è sempre da per tutto invisibilmente presente. L' Anima lo ha sempre in se stessa, imperocchè ha la sussistenza da lui; ma per vedere non basta aver il lume presente; bisogna rivolgersi verso di esso, ed aprire gli occhi: e così l' Anima ha la sua maniera di rivolgersi verso Dio, ch' è il suo lume, perchè è la verità; e rivolgersi a questo lume, cioè alla verità, è in una parola volerlo intendere.

L' Anima è retta per mezzo di questa volontà, perchè s' unisce alla regola di tutt' i suoi pensieri, la quale non è altro, che la verità. Ivi si compisce eziandio la somiglianza dell' Anima con Dio; imperocchè l' Anima, che vuol intendere la verità, ama subito questa verità amata da Dio eternamente; e l' effetto di questo amore della verità è il fare, che

la cerchiamo con un ardore infaticabile, che ci uniamo a lei immutabilmente, quando l'abbiamo conosciuta, e che la facciamo dominare sopra tutt'i nostri desiderj.

Ma l'amore della verità ne suppone qualche cognizione. Dio dunque, che ci ha fatti ad immagine sua, cioè, che ci ha fatti per intendere, ed amare la verità a suo esempio, principia subito a darci l'idea generale, con la quale ci stimola a proccurarne il pieno possesso, dove noi ci avanziamo a misura, che l'amore della verità si purifica, e s'infiamma in noi. Per altro la verità, ed il bene sono una cosa sola. Imperocchè il sommo bene non è altro, che la verità intesa, ed amata perfettamente. Dunque Dio sempre inteso, e sempre amato da se stesso è il sommo bene; e perciò è perfetto, e possedendo se stesso è felice. Egli è dunque felice, e perfetto, perchè intende, ed ama infinitamente il più degno di tutti gli oggetti, cioè se medesimo.

Solo a chi non ha avuta l'esistenza da altri, appartiene, esser egli stesso la propria felicità. L'uomo, che non è la causa della propria esistenza, e non ha cosa alcuna da se; la sua felicità, e la sua perfezione consistono nel conoscere, e nell'amare il suo Autore. Maledetta la cognizione sterile, che non si volge ad amare, e tradisce se stessa. Quest'è dunque il mio esercizio, la mia vita, la mia perfezione, e tutta insieme la mia beatitudine, conoscere, ed amare quello, che m'ha creato.

Da ciò conosco, che, quantunque da me io sia un nulla avanti a Dio, sono però fatto a sua immagine,

gine, poichè trovo la mia perfezione, e la mia felicità nello stesso oggetto, ch' egli la trova, cioè in lui stesso, e nell' operazioni simili alle sue, cioè in conoscendo, ed in amando.

## §. XI.

*L' Anima intenta in Dio, si conosce superiore al corpo, ed impara, e conosce d' esserne diventata schiava per gastigo.*

Io dunque proccuro in vano d' immaginarmi, come sia fatta l' Anima mia, e rappresentarmela sotto qualche figura corporea. Ella non rassomiglia al corpo, perchè può conoscere, ed amare Dio, ch' è uno spirito così puro, anzi ella somiglia allo stesso Dio.

Quando ricerco in me quello, che conosco di Dio, la mia ragione mi risponde, ch' è una pura intelligenza, che non ha estensione nel luogo, nè è contenuta nel tempo. Allora se si rappresenta alla mia mente qualche idea, o qualche immagine corporea, io la rigetto, e me ne vo più alto; donde veggo, come la miglior parte di me stesso, ch' è fatta per conoscer Dio, è di sua natura assai superiore al corpo.

Da ciò intendo ancora, ch' essendo unita ad un corpo doveva in fatti avere il comando, che Dio le ha dato; ed ho osservata in me stesso una forza superiore al corpo, con la quale posso esporlo alla sua rovina sicura, ad onta del dolore, e della violenza, che soffro nell' esporlo.

Che se questo corpo aggrava tanto il mio spirito; se i suoi bisogni m' imbrogliano, e mi tormentano; se i piaceri, ed i dolori, che mi vengono da lui m' incatenano, e m' opprimono; se i sensi, che dipendono totalmente dagli organi corporei, s' innalzano con tanta facilità contro alla ragione stessa; in fine se io sono schiavo di questo corpo, che deggio governare, la mia Religione m' insegna, e la ragione mi conferma, che questo stato infelice non può esser altro, che un gastigo mandato all' uomo in pena di qualche peccato, e di qualche disobbedienza. Ma io nasco in questa disgrazia; nel momento della mia nascita, e nel tempo dell' infanzia ignorante, i sensi s' impossessano, e pigliano questo dominio; e la ragione, siccome arriva troppo tardi, e troppo debole, li trova già stabiliti. Tutti gli uomini nascono in questa schiavitù, onde abbiamo occasione di credere quello, che per altro la Fede c' insegna, che v' è qualche cosa di depravato nella sorgente comune della nostra nascita.

La natura stessa principia in noi questo sentimento. V' è qualche cosa impressa nel cuore dell' uomo per fargli riconoscere, che v' è una Giustizia, che punisce la reità de' Padri ne' discendenti, perchè sono quasi una porzione del loro essere.

Troviamo anche ne' Poeti, che, riguardando la desolazione di Roma per tante guerre civili, hanno detto, che pagava a caro costo gli spergiuri di Laomedonte, e de' Trojani, da' quali erano discesi i Romani, ed il fratricidio commesso da Romolo loro Autore nel fratello.

I Poe-

I Poeti imitatori della natura, e che hanno per proprietà di ricercare nel fondo del cuore umano i sentimenti, ch'ella v'imprime, hanno conosciuto, che gli uomini ricercano ordinariamente la causa de' loro disastri ne'delitti de' loro Antenati. E con ciò hanno conosciuta qualche cosa di questa vendetta, che perseguita il peccato del primo uomo sopra i discendenti.

*Eurip. in Theseo. Esiod. Prom.*

Veggiamo altresì degli Storici Gentili, i quali, considerando la morte di Alessandro in mezzo alle sue vittorie nel fiore degli anni, e quello, ch'è più strano ancora, le sanguinose divisioni de' Macedoni, il furore de' quali fece perir di morte tragica suo fratello, le sorelle, ed i figliuoli, attribuiscono tutte queste disgrazie alla vendetta divina, che puniva l'iniquità, e gli spergiuri di Filippo sopra la sua famiglia.

*Pausan.*

Onde noi portiamo in fondo al cuore un'impressione di questa giustizia, che punisce i Padri ne'discendenti. In fatti Iddio, Autore dell'essere, avendo voluto darlo a' figliuoli dipendentemente da' loro Padri, gli ha perciò sottoposti al loro dominio, ed ha voluto, che fossero, e con la loro nascita, e con l'educazione il primo bene, che loro appartenga. Da questo fondamento si deduce, che punire i Padri ne' figliuoli, è un punirli nel loro bene principale, in una parte di loro medesimi, che la natura ha fatto loro diventar più cara delle proprie membra, e della loro vita stessa. Di maniera che non è men giusto punir un uomo ne' figliuoli, che nelle sue membra, e nella sua persona. Egli è necassario

cercar il fondamento di questa giustizia nella primitiva legge della natura, la quale vuole, che i figli abbiano l'essere dal Padre, ed il Padre sopravviva nel figlio come in un altro se stesso.

Le leggi civili hanno imitata questa Legge primitiva, poichè, secondo le loro disposizioni, quello, che perde la libertà, o la ragione della cittadinanza, o della nobiltà, le perde per tutta la sua discendenza; tanto gli uomini hanno trovato giusto, che queste ragioni si trasmettano col sangue, e si perdano nella stessa maniera.

E che cosa è questa? se non seguir l'esempio della legge naturale, che risguarda le famiglie come un corpo solo, di cui il Padre è capo, il quale può esser giustamente punito, e ricompensato nelle sue membra. Anzi v'è ancora di più, imperocchè gli uomini naturalmente sociabili, compongono de'corpi politici chiamati Nazioni, e Regni, e si eleggono de'Capi, e de'Re. Tutti gli uomini uniti in questa maniera formano un corpo solo, e Dio non giudica cosa indegna della sua giustizia punire i Re ne'loro popoli, ed imputare a tutto il corpo il delitto del Capo.

Quanto più questa unità si troverà nelle famiglie, dov'ella è fondata nella Legge di natura, e che sono il fondamento, e la sorgente d'ogni società?

Riconosciamo dunque questa giustizia, che vendica i delitti de'Genitori sopra i figli, e adoriamo Iddio potente, e giusto, il quale avendo impressa in questi cuori naturalmente qualche idea di una vendet-

detta così terribile, ce n'ha spiegato il segreto nella sua Scrittura.

Che se un Poeta Tragico introduce Teseo turbato dell'attentato, di cui credea reo suo figliuolo, il quale, conoscendo d'esser innocente, va cercando i delitti ne' suoi Antenati, supponendo, che gli Dei volessero castigarlo per essi, è tutto effetto della segreta, ma potente impressione di questa giustizia. Quale de' miei maggiori, dic'egli, ha commesso un delitto, che meritasse tanto obbrobrio? Noi, che siamo informati della verità, non dimandiamo più, considerando le disgrazie, e la vergogna della nostra nascita, quale de' nostri Padri abbia peccato; ma confessiamo, che Iddio, avendo fatto nascer tutti gli uomini da un solo, per istabilire la società umana sopra un fondamento più naturale; questo Padre di tutti gli uomini creato egualmente felice, che giusto, ha mancato volontariamente al suo Autore, il quale ha poi vendicata sopra di esso, ed i figli tutti, una ribellione così orribile, affinchè il genere umano riconoscesse quello, che deve a Dio, e che cosa meritino quelli, che l'abbandonano.

E Iddio non senza ragione ha imputate agli uomini, non le reità di tutt'i loro Antenati, benchè potesse farlo, ma bensì il peccato del nostro primo Padre, il quale conteneva in se tutto il Genere umano, ed avea ricevuta la grazia per tutt' i suoi discendenti, e doveva esser punito, siccome doveva altresì esser ricompensato in tutti loro.

Imperocchè, se fosse stato fedele a Dio, avrebbe

be veduta la sua fedeltà onorata in tutt' i suoi figli, che sarebbero nati santi, e felici come lui.

Ma nella stessa maniera, subito che questo primo uomo altrettanto indegnamente, quanto volontariamente ribelle, ha perduta la Grazia di Dio, l' ha perduta per se, e per tutta la posterità, cioè per tutto il Genere umano, che con questo primo uomo, di cui è uscito, non è altro, che un uomo solo, giustamente maledetto da Dio, e carico di tutto l' odio, che merita il peccato del suo primo Padre.

Onde le disgrazie, che ci opprimono, e tante debolezze indegne, che risentiamo in noi stessi, non sono della prima instituzione della nostra natura, poichè in fatti veggiamo nella Scrittura Sacra, che Dio, il quale ci avea data un' Anima immortale, le aveva anche unito un corpo immortale così ben sortito con lei, ch' ella non era, nè inquietata dá alcun bisogno, nè tormentata da alcun dolore, nè tiranneggiata da alcuna passione.

Ma era giusto, che l' uomo, il quale non avea voluto sottomettersi al suo Creatore, non fosse più padrone di se; e che le sue passioni ribellate contra la sua ragione gli facessero sentire il torto, che avea d' essersi ribellato contro a Dio.

Sicchè tutto quello, ch' è in me, mi serve per conoscer Dio. Quello, che mi resta di gagliardia, e di regolamento mi fa conoscer la sua Sapienza. Il mio debole, e la mia sregolatezza mi fa conoscer la sua Giustizia. Se le mie braccia, ed i miei piedi ubbidiscono alla mia Anima quando comanda, questa

è re-

è regolatezza, che mi fa conoscer Dio Autore d'un ordine così bello, e saggio. Se non posso regolare il mio corpo come vorrei, nè gli appetiti, che seguono le di lui disposizioni, questo è in me un disordine, che mi fa vedere, che Dio, il quale hà permesso ciò per castigarmi, è sovranamente giusto.

## §. XII.

### *Conclusione di questo Capo.*

Che se l'Anima mia conosce la grandezza di Dio, la cognizione di Dio m'insegna parimente a giudicare della dignità dell'Anima mia, ch'io veggo sublimata dal potere, che ha di unirsi al suo Creatore col soccorso della sua Grazia.

Io deggio dunque stimare, e coltivare in me stesso questa parte spirituale, e divina capace di posseder Dio. Io deggio con un amor sincero attaccare inviolabilmente la mia mente al Padre di tutte le menti, cioè a Dio.

Io deggio altresì amare per amor suo quelli, a' quali ha data un'Anima simile alla mia, che sono fatti, come io, capaci di conoscerlo, ed amarlo.

Imperocchè il legame più stretto della società, che possa esser fra gli uomini, si è, che possano tutti insieme possedere lo stesso bene, ch'è Dio.

Io deggio di più considerare, che gli altri uomini hanno, come io, un corpo infermo, soggetto a mille bisogni, ed a mille fatiche, e però son obbligato a compatir le loro miserie.

Così mi rendo simile a chi mi ha fatto ad immagine sua, imitando la sua bontà. Ed a ciò i Principi sono tanto più obbligati, perchè avendoli Dio stabiliti per rappresentar lui sopra la Terra, dimanderà loro conto di tutti gli uomini fidati alla loro custodia.

## CAPITOLO V.

### Della diversità fra l'Uomo, e le Bestie.

### §. I.

*Per qual ragione gli uomini attribuiscano il discorso anche agli animali. Due argomenti, che favoriscono questa opinione.*

Noi abbiamo veduta l'Anima ragionevole scaduta per il peccato, e resa quasi affatto soggetta alle disposizioni del corpo. L'abbiamo veduta attaccata alla vita sensuale, da cui ella comincia, e perciò diventa schiava del corpo, e degli oggetti corporei, da'quali le vengono i piaceri, e i dolori. Ella crede d'aver a fuggire, o cercare solamente i corpi, non s'immagina, per dir così, altro che corpi, e frammischiandosi col corpo, che ella anima, in fine dura fatica a distinguer per fino se stessa. In somma si scorda, e non ravvisa più se medesima.

La sua ignoranza è così grande, che dura fatica a conoscere, quanto sia superiore alle bestie. Vede in quelle un corpo simile al suo, gli organi simili,

gli

gli stessi movimenti: le vede vivere, e morire, le vede malate, e sane, presso a poco come fanno gli uomini; mangiare, e bere; andar, e venire a proposito, secondo che ricercano i bisogni del corpo, schivar i pericoli, cercar i comodi; assalire, e difendersi con tanta industria, quanto si può immaginare; usar astuzie ancora, e quel, che è più mirabile, prevenir l'astuzie, come veggiamo continuamente nelle cacce, dove gli animali sembrano mostrare una sottigliezza straordinaria. In oltre s'indirizzano, s'istruiscono, e s'insegnano anche fra loro. Gli uccelli imparano a volare in vedendo le loro madri. Noi insegniamo a parlare a' Pappagalli, ed alla maggior parte delle bestie mille cose, che la natura non insegna loro. Pare, che si parlino anche fra loro. Le galline, animale per altro semplice, e sciocco, pare, che chiamino i pulcini sparsi all'intorno, ed avvertano le loro compagne con un certo grido d'aver trovato il grano. Un cane ci urta, quando non gli diamo cosa veruna da mangiare, e si potrebbe dire, che ci rimproveri l'essersi scordati di lui. Si sentono a graffiare nella porta quando sono chiusi: gemono, o gridano in una maniera da farci conoscere i loro bisogni; e pare, che non si possa negar loro qualche spezie di linguaggio. Questa somiglianza delle azioni delle bestie alle azioni umane inganna gli uomini; vogliono in tutt'i modi, che gli animali discorrano; e tutto quello, che possono accordare alla natura umana, è l'avere forse un poco più di discorso.

Ve ne sono di quelli ancora, i quali dicono, che quel,

quel, che abbiamo di più, non serve se non per inquietarci, e renderci più maliziosi; e si stimerebbero più tranquilli, e più felici, se potessero essere tante bestie. Ed in fatti gli uomini d'ordinario mettono la loro felicità in quelle cose, che adulano i sensi, e questo stesso li lega in una certa maniera al corpo, da cui dipendono le sensazioni. Vorrebbero persuadersi di non essere altro, che corpo, ed invidiano la condizione delle bestie, che non hanno da pensar ad altro, che al corpo. In somma pare, che vogliano innalzare gli animali sino a se stessi, affine di potersi abbassare sino agli animali, e poter vivere come essi.

Trovano de' Filosofi, che gli adulano in queste opinioni. Plutarco, che in certi luoghi pare così grave, ha fatto de' Trattati interi sopra il Discorso delle bestie, e le fa superiori, (o almeno vi manca poco) agli uomini stessi. Si prova del piacere nel vedere *Montagna* far discorrere la sua Oca, la quale, camminando pel cortile, dice a se medesima, che tutto è fatto per lei: per lei nasce, e tramonta il Sole: la terra non produce le sue frutta se non per nutrir lei: la casa è fatta per alloggiar lei: l'uomo stesso è al mondo per aver cura di lei; ed in fine, se alle volte uccide delle Oche, uccide eziandio degli altri uomini.

In questi belli discorsi si ride degli uomini, che pensano essere stata fatta ogni cosa per loro. Celso, che ha scritto tanto contra il Cristianesimo, è pieno di simili ragionamenti. I ranocchi, dic'egli, ed i topi discorrono ne'loro pantani, e nelle loro

buche,

buche, dicendo, che Dio ha fatta ogni cosa per essi, e che è venuto in persona per soccorrerli. Vuol dire, che gli uomini avanti a Dio non sono, che topi, e vermi; e che la diversità fra loro, e le bestie è minima. Questi discorsi piacciono per la novità. Si desidera sottilizzare in questa materia, e l'uomo tiene per un giuoco trattar la causa delle bestie contra di se.

Questo giuoco sarebbe anche sopportabile, se non si trattasse un argomento tanto serio; ma, siccome abbiamo detto, l'uomo cerca in questi giuochi delle scuse a' proprj appetiti sensuali, e somiglia a qualche Signore di gran nascita, che, avendo un genio vile, non vorrebbe ricordarsi della sua qualità, per timore d'esser obbligato a vivere in quella maniera, ch'ella ricerca.

Perciò disse Davide: *L'uomo essendo in onore non l'ha conosciuto; si è paragonato egli stesso agli animali insensati, e s'è fatto simile a loro.*

Tutt' i discorsi, che si fanno in favore delle bestie, si riducono a due. Il primo è questo: gli animali fanno tutto convenientemente, come l'uomo; dunque discorrono come l'uomo. Il secondo dice: Le bestie sono simili agli uomini nell'esterno, tanto negli organi, come nella maggior parte delle loro azioni; dunque operano col medesimo principio interiore, e discorrono.

§. II.

## §. II.

### *Risposta al primo argomento.*

Il primo argomento ha un difetto manifesto. Altro è far tutto convenientemente, altro conoscer la convenienza. Il primo conviene non solo agli animali, ma a tutto quello, ch'è nell'universo: l'altro è il vero effetto del discorso, e dell'intelligenza.

Siccome tutto il mondo è fatto con la ragione, tutto dee farsi convenientemente. Imperocchè il proprio di una causa intelligente è mettere della convenienza, e dell'ordine in tutte le sue opere.

Noi abbiamo riconosciuto (sopra la nostra debole ragione ristretta ad alcuni oggetti) una ragione primaria, ed universale, la quale ha concepute tutte le cose, avanti che avessero principio, ha cavato il tutto dal nulla, richiama il tutto a'suoi principj, forma ogni cosa su la stessa idea, e fa muovere il tutto corrispondentemente.

Questa ragione è in Dio, o piuttosto questa ragione è Dio stesso. Non è sforzato in cosa alcuna; è padrone della sua materia, e la maneggia come gli piace. La fortuna non ha parte alcuna nelle di lui opere, non è dominata da alcuna necessità. In somma la sua ragione sola è la sua legge. Finalmente tutto quello, che fa, è ordinato, e vi si vede la ragione da per tutto.

V'è una ragione, che subordina le cause le une alle altre, e questa ragione fa, che il peso più gran-

de

de fa violenza al più piccolo. Una pietra sprofonda nell'acqua più tosto, che un legno; un albero cresce in un luogo più tosto, che in un altro; e ciascun albero cava dalla terra fra un'infinità di sughi quello, ch'è proprio pel suo nutrimento. Ma questa ragione non si contiene in queste medesime cose; ella è bensì in quello, che le ha fatte, e disposte così: e se gli alberi fanno le radici secondo il loro bisogno per sostenersi, se distendono i loro rami a proporzione, e si cuoprono d'una corteccia così propria per difendersi contra l'ingiurie dell'aria; se la vite, l'edera, e l'altre piante, che son fatte per attaccarsi a' grandi alberi, o alle pietre, sanno sceglierse così bene i piccoli buchi, e si attortigliano così propriamente ne' siti, che sono capaci di dar loro appoggio; se le foglie, e le frutta di tutte le piante si riducono a figure così regolari; e se prendono per l'appunto con la figura il gusto, e l'altre qualità, che convengono al naturale della pianta; tutto ciò si fa con la ragione, ma questa ragione al certo non è negli alberi.

E' un bell'esaltare la destrezza della rondinella, che si fa un nido così proprio, o le api, che accomodano con tanta simmetria le loro piccole nicchie. I grani di una melagranata non sono meno propriamente accomodati, e tuttavia nessuno s'immagina di dire, che le melegranate abbiano l'uso della ragione.

Tutto si fa, dicono, a proposito negli animali; ma tutto si fa ancora più a proposito nelle piante. I fiori teneri, e delicati, che durante l'inverno sono inviluppati come in una picciola bambagia si spiegano

no nella stagione più dolce; le foglie li circondano come per far loro la guardia; poi diventano frutta nella loro stagione, e queste frutta servono di veste alla sementa, di cui deggiono uscir nuove piante. Ciascun albero ha delle semente proprie per generare il suo simile, di maniera che da un olmo nasce sempre un olmo, e da una quercia un'altra quercia. La natura opera in ciò come sicura dell'esito. Queste semente, fin a tanto che son verdi, e crude, restano attaccate all'albero per poter divenir mature, si distaccano poi da se maturate che sieno, cadono a piè dello stesso albero, e le foglie vi cadono sopra. Vengono le piogge, le foglie infradiciano, e si mescolano con la terra, la quale bagnata dalle acque, apre il suo seno alle semente, che il calor del sole unito alla umidità fa poi germogliare a suo tempo. Alcuni alberi, come gli olmi, e moltissimi altri rinchiudono le semente nelle materie leggiere, che il vento si porta per aria, onde la spezie si dilata assai da lungi in questa maniera, e popola le montagne vicine. Non bisogna dunque più stupirsi, se tutto si fa a proposito nelle bestie, perchè ciò è comune nella natura, e non serve a nulla provare, che i loro movimenti hanno dell'ordine, della convenienza, e della ragione; ma se conoscono questa convenienza, e quest'ordine; se questa ragione sia nelle bestie, o nel loro Autore, questo è quello, che ha bisogno d'esser esaminato.

Quelli, che trovano l'uso della ragione nelle bestie, perchè si valgono de' mezzi convenienti per nutrirsi, e per istar bene, dovrebbero dire, che v'è il

il discorso anche nella digestione, che v'è un principio di discernimento, il quale separa gli escrementi dal buon nutrimento, e che fa alle volte rigettare le vivande, che ripugnano allo stomaco, mentre gli fa ritener l'altre per digerirle.

In una parola tutta la natura è piena di convenienze, ed inconvenienze; di proporzioni, e disproporzioni, secondo le quali, le cose o s'accomodano fra loro, o si scacciano l'una con l'altra. Dal che si conosce, che tutto è fatto con l'intelligenza, ma non già, che tutto sia intelligente.

Non v'è alcuna bestia, che s'accomodi così propriamente a qualsisia cosa, come s'accomoda da se la calamita a' due poli; ne segue uno, e fugge l'altro. Un ago calamitato fugge una parte della calamita, e s'attacca all'altra con un'avidità più potente, che non è quella delle bestie pel mangiare. Tutto ciò senza dubbio è fondato sopra le convenienze, e disconvenienze nascoste. Una ragion segreta regola tutti questi movimenti; ma questa ragione è in Dio, o anzi questa ragione è Dio stesso, il quale, essendo tutto ragione, non può fare cosa alcuna a caso. E perciò quando gli animali mostrano nelle loro operazioni tanta industria, S. Tommaso ha ragione di paragonarli agli Orologj, ed alle altre macchine ingegnose, dove tuttavia risiede l'industria non nell'opera, ma nell'artefice.

Imperocchè qualunque industria finalmente apparisca in quello, che fanno le bestie, non è mai paragonabile a quella, che si vede nella loro formazione, dove per altro è certo, che non opera altra ragio-

gione, che quella di Dio. Ed è facile immaginarsi, che quel Dio stesso, il quale ha formate le sementе, e che vi ha inserito questo segreto principio di disposizione, di cui escono le parti, delle quali è composto l'animale, per via di movimenti così regolati, avrà inserito similmente in questo tutto formato con tanta industria il principio, che gli dà il moto conveniente a' suoi bisogni, ed alla sua natura.

§. III.

*Secondo argomento in favor delle Bestie; in che cosa ci assomiglino, e se ciò sia nel Discorso.*

Ci fermano però a questo passo, ed ecco l'opposizione, che ci fanno. Noi veggiamo gli animali mossi, come noi, da certi oggetti, a' quali inclinano niente meno degli uomini con le maniere le più proprie. Dunque non è a proposito il paragonare le loro azioni con quelle delle piante, e degli altri corpi, i quali non operano per l' impressione d' alcuni oggetti, ma come semplici cause naturali, l' effetto delle quali non dipende dalla cognizione.

Ma bisognerebbe considerare, che gli oggetti stessi sono cause naturali, le quali, come tutte l'altre, fanno il loro effetto per via de' mezzi i più convenienti.

Imperocchè, che cos' altra son eglino gli oggetti, se non i corpi, che abbiamo d' intorno, a' quali la natura ha preparati negli animali certi organi delicati

cati capaci di portare, e di ricevere nel cervello le minime agitazioni esterne? Abbiamo già veduto, che l'aria agitata opera negli orecchi; i vapori de' corpi odorosi nelle narici; i raggi del sole negli occhi, &c. tanto naturalmente, come il fuoco agisce nell' acqua, e con un' impressione altrettanto reale.

E per mostrare la diversità fra l'operare per mezzo dell' impressione degli oggetti, e l'operare per via del discorso, basta considerare ciò, che passa dentro di noi.

Questa considerazione ci farà osservare primieramente negli oggetti l'impressione, che fanno su i nostri organi corporei. In secondo luogo, le sensazioni, che seguono immediatamente queste impressioni. Terzo il discorso, che facciamo sopra gli oggetti, e la scelta, che facciamo d'uno più tosto che dell' altro.

Le due prime si fanno in noi, avanti che possiamo fare la terza, cioè innanzi il discorso. La nostra carne è stata tagliata, ed abbiamo sentito il dolore, avanti di poter riflettere, e discorrere sopra quello, che ci è accaduto; e lo stesso succede di tutti gli altri oggetti. Ma quantunque la nostra ragione non si confonda con queste due cose, cioè, con l'alterazione corporea dell' organo, e con la sensazione, che s'eccita immediatamente dopo queste due; non lasciano per questo di farsi convenientemente dalla ragione superiore, che regola il tutto.

E per vedere, che non accade altrimenti, basta considerare quello, che fa la luce nell' occhio, l'aria agitata negli orecchi; in una parola, in che maniera

il moto si comunica dall'esterno nell'interno, e vedremo, che non v'è cosa, nè più conveniente, nè più ordinata.

Abbiamo eziandio osservato, che gli oggetti dispongono il corpo, per appunto come bisogna, per metterlo in istato di seguirli, o di fuggirli conforme il bisogno.

Quindi è, che noi diventiamo più robusti nella collera, più snelli nel timore, la qual cosa certamente ha la sua ragione; ma una ragione, ch'è fuori di noi. Nè si può ammirare abbastanza il soccorso, che dà alla debolezza il timore; imperocchè, oltre che essendo incalzata precipita la fuga, fa ancora, che l'animale si nasconde, e s'appiatta, ch'è la miglior difesa alla debolezza assalita.

Molte volte torna conto anche il venir meno, perchè lo svenimento sopprime la voce, ed anche la forza, ed impedisce tutt'i movimenti, che attraevano il nemico.

Si dice comunemente, che alcuni animali fingono d'esser morti per non restar uccisi. Ed in effetto, è il timore, che li fa svenire. Quest'astuzia, che si attribuisce loro, è l'effetto di un timore eccessivo, ma un effetto convenientissimo a'bisogni, e pericoli d'un animal debole.

La natura, che ha dato un soccorso così proprio nel timore agli animali infermi, ha data la collera alle bestie feroci, e vi ha posto tutto quello, che bisognava, perchè la difesa fosse gagliarda, e l'assalto vigoroso, senza che vi sia bisogno alcuno di discorso.

Lo

Lo proviamo in noi stessi ne' primi moti della collera, quando la sua violenza ci leva la riflessione, perchè ordinariamente uno si mette nella miglior positura, e coglie più giusto nel trasporto, di quello che farebbe dopo averci pensato.

E generalmente, quando il nostro corpo s' accomoda nella maniera più propria per sostenersi; quando, cadendo, sostentiamo naturalmente la testa, e pariamo il colpo con le mani; quando senza pensarvi ci accomodiamo co' corpi, che ci stanno intorno nella maniera più utile per non restarne offesi, tutto ciò si fa convenientemente, e con la ragione; ma, siccome abbiamo veduto, questa ragione è fuori di noi.

Senza discorso un bambino accomoda le sue labbra, e la sua lingua nella maniera più propria per estrarre il latte, ch' è nelle mammelle. Anzi ha tanto poco discernimento, che fa lo stesso moto mettendogli in bocca un dito per la sola conformità della figura. Senza discorso la nostra pupilla si dilata per gli oggetti lontani, e si ristringe per li vicini; senza discorso le nostre labbra, e la nostra lingua fanno i diversi movimenti, che cagionano l' articolazione, e noi neppure li conosciamo, se non facendovi una gran riflessione. E quegli stessi, che gli hanno conosciuti, non hanno bisogno di servirsi di queste cognizioni per produrli, anzi s' imbroglierebbero.

Tutte queste cose, e molte altre si fanno così ragionevolmente, che la ragione eccede le nostre forze, e supera la nostra industria. Sarà bene farvi un po di considerazione.

Egli è vero, che ci determiniamo a parlare ed esporre i nostri pensieri per mezzo del discorso; ma le parole, che vengono dopo, non dipendono più dal discorso: elleno sono un effetto naturale della disposizione degli organi.

V'è di più: dopo avere principiate le cose, che abbiamo nella memoria, veggiamo, che la nostra lingua le termina da se molto tempo dopo che la riflessione fattavi è già estinta affatto; pel contrario la riflessione, quando ella ritorna, serve solamente per interromperci, e non farci recitare più sicuramente.

Quante sorte di movimenti s'avranno a combinar insieme per produrre questo effetto? Quelli del cervello, quelli del polmone, quelli dell'asperarteria, quelli della lingua, quelli delle labbra, quelli della mascella, che dee tante volte aprirsi, e chiudersi a proposito. Noi non portiamo con la nascita l'abilità per fare tutte queste cose; ma ella si va formando primieramente nel cervello, e poi nell'altre parti a poco a poco dall'impressione profonda d'alcuni oggetti, da cui siamo stati scossi; e tutto questo si fa in noi senza la ragione con una grandissima aggiustatezza.

Noi scriviamo senza saper come, dopo aver imparato una volta. La scienza è nelle dita, e le lettere vedute molte volte hanno fatta una tale impressione nel cervello, che la figura passa su la carta, senza che vi sia bisogno d'usar attenzione alcuna.

Le cose prodigiose, che alcuni fanno dormendo, dimostrano, quanto possa la disposizione del corpo indi-

indipendentemente dalle nostre riflessioni, e da' nostri discorsi.

Se presentemente vogliamo parlare delle sensazioni, che noi troviamo unite alle impressioni degli oggetti sopra il nostro corpo, abbiamo veduto, quanto questo sia conveniente, poichè non si potea pensar meglio, quanto unire il piacere agli oggetti, che convengono al corpo, ed il dolore a quelli, che gli sono contrarj; ma non è la nostra ragione, che ha così ben accomodate queste cose; ma una ragione più alta, e più profonda. Questa ragione sovrana ha proporzionate con gli oggetti le impressioni, che si fanno ne' nostri corpi. Questa stessa ragione ha uniti i nostri appetiti naturali co' nostri bisogni. Ella ci ha forzati col piacere, e col dolore a desiderare il nutrimento, senza il quale i nostri corpi perirebbero. Ella ha introdotta negli alimenti, che ci sono proprj, una forza per farceli desiderare. Il legno non eccita il nostro appetito, come il pane. Gli altri oggetti ci cagionano delle avversioni, molte volte invincibili. Tutto questo si fa in noi con le proporzioni, e disproporzioni nascoste; e la nostra ragione non ha parte nelle disposizioni, che sono negli oggetti, nè in quelle, the nascono dentro di noi alla sua presenza.

Supponiamo dunque, che la natura voglia far fare agli animali delle cose utili per la loro conservazione. Avanti d'esser forzata, per dir così, a dar loro il discorso, ha due cose da poter tentare.

Una è di proporzionare gli oggetti con gli organi, e d'accomodare i movimenti, che nascono da' primi

con quelli, che debbono seguire naturalmente ne' secondi. Da questa unione risulta un concerto mirabile; e ciascun animale si troverà attaccato al suo oggetto con tanta sicurezza, con quanta la calamita è attaccata al suo polo. Ma allora quello, che parrà discernimento, e finezza negli animali, sarà un effetto della sapienza, e dell'arte profonda di quello, che avrà fabbricata tutta la macchina. E se si vuole, che vi sia qualche sensazione unita all' impressione degli oggetti, basterà immaginarsi, che la natura abbia attaccato il piacere, ed il dolore alle cose convenienti, e contrarie, e ne seguiranno naturalmente gli appetiti; e se le azioni vi sono attaccate, si farà ogni cosa convenientemente negli animali, senza che la natura sia obbligata a dar loro per questo il discorso.

E questi due mezzi, de'quali supponiamo, che la natura si possa servire, non sono cose inventate a piacere, poichè li troviamo in noi stessi. Noi vi troviamo de'movimenti accomodati naturalmente con gli oggetti; troviamo de' piaceri, e de' dolori attaccati naturalmente agli oggetti convenienti, o contrarj. La nostra ragione non ha fatte queste proporzioni, le ha trovate fatte da una ragione maggiore, e noi non c'inganniamo, attribuendo solamente agli animali quello, che troviamo nella parte nostra animale.

Non v'è dunque miglior regola per giudicare bene delle bestie, quanto lo studiar avanti se stesso. Imperocchè, quantunque noi abbiamo qualche cosa di superiore all'animale, siamo animali, ed abbiamo

mo l'esperienza tanto di quello, che fa in noi la parte animale, quanto di quello, che fa il discorso, e la riflessione. Studiando dunque noi stessi, ed osservando ciocchè sentiamo, possiamo diventare giudici competenti di quello, ch'è fuori di noi, di cui abbiamo l'esperienza. E quando avremo trovato negli animali quello, che abbiamo anche noi di animale, non ne viene per conseguenza, che dobbiamo attribuir loro eziandio le nostre qualità distinte.

Se la parte animale, toccata da certi oggetti, fa in noi naturalmente, e senza riflessione delle cose convenientissime, dobbiamo dunque restar convinti dalla nostra stessa esperienza, che queste azioni convenienti non sono una prova del discorso.

Perciò bisogna toglier qui una difficoltà, che proviene dal non pensare, che cosa operi in noi la ragione. Si dice, che quella parte, la quale opera in noi senza discorso, principia solamente le cose; ma la ragione le finisce. V. g. l'oggetto presente eccita in noi l'appetito, o di mangiare, o di vendetta, ma non venghiamo all'esecuzione, se non col discorso, il quale ci determina. E ciò è così sicuramente vero, che noi possiamo eziandio resistere a' nostri appetiti naturali, ed alle disposizioni più violente del nostro corpo, e degli organi. Pare dunque (si dirà) che la ragione debba intervenire nelle funzioni animali, senza di che elleno non avrebbero mai altro che un principio imperfetto.

Ma questa difficoltà svanisce in un momento, se si considera quello, che si fa dentro noi ne' primi moti, che precedono la riflessione.

Abbiamo veduto, come allora la collera ci ajuta a percuoter giusto. Noi proviamo continuamente, che un colpo, quand'è per arrivarci, ci fa muover il corpo per ischivarlo, avanti che neppure v'abbiamo pensato. Chi di noi può non chiuder gli occhi, o non girar il capo, quando alcuno finga solamente di volerci percuotere? Allora, se la nostra ragione avesse qualche forza, ci assicurerebbe contra un amico, che scherza. Ma, vogliamo, o non vogliamo, s'hanno a chiuder gli occhi, bisogna torcer il capo; e la sola impressione dell'oggetto opera in noi invincibilmente quest'azione.

La stessa causa nelle cadute fa metter prontamente le mani avanti il capo. Quanto più un eccellente suonatore di liuto lascia operar la sua mano senza riflettere, tanto più tocca giusto. E noi veggiamo tutto giorno dell'esperienze, dalle quali dovremmo aver imparato, che le azioni animali, cioè quelle, che dipendono dagli oggetti, si compiscono in virtù del solo oggetto ancora più sicuramente di quello che farebbero frammischiandovisi la riflessione.

Si dirà, che in tutte queste cose v'è un segreto discorso, senza dubbio; ma è il discorso, o più tosto l'intelligenza di quello, che ha fatta ogni cosa, non il nostro.

Ed è stato della di lui provvidenza il fare, che la natura s'ajutasse da se senz'aspettare le nostre riflessioni troppo tarde, e troppo dubbiose, che resterebbero prevenute dal colpo.

Bisogna dunque pensare, che le azioni, le quali dipen-

dipendono dagli oggetti, e dalla disposizione degli organi, si terminerebbero naturalmente in noi, come da se medesime, se non fosse piaciuto a Dio darci qualche cosa di superiore al corpo, e che dovesse presedere a' di lui movimenti.

Fu d'uopo a quest' effetto, che la parte ragionevole potesse contenere dentro certi limiti i movimenti corporei, ed anche lasciarli andare quando bisognasse.

Però veggiamo alle volte in una collera violenta, la ragione ritenere il corpo per altro disposto a percuotere dal moto rapido degli spiriti, e pronto a lanciare il colpo.

Levate il discorso, cioè togliete l'ostacolo, l'oggetto ci strascinerà, e ci determinerà a percuotere.

E lo stesso si può dire degli altri movimenti, quando la parte ragionevole non si serva della sua autorità, ch'ella ha di arrestare i corpi; onde in vece che la ragione faccia l'azione, bisogna anzi trattenerla, perchè l'oggetto faccia il suo effetto, e compisca il suo movimento.

Non nego, che la ragione non faccia molte volte muover il corpo più industriosamente, che non si farebbe senza di lei; ma ella ha altresì de' moti pronti, e giusti, ne' quali la riflessione sarebbe d'imbarazzo.

E questi tali moti bisogna concederli nelle bestie, le quali in alcune cose operano più sicuramente, e danno nel segno meglio di noi, per questo appunto, che non discorrono, cioè, che non operano

no per una ragione particolare, tarda, ed ingannatrice; ma per una ragione universale, che ha il suo colpo sicuro.

Laonde, per mostrare, che discorrono, non si tratta di provare, che si muovono ragionevolmente, relativamente ad alcuni oggetti, poichè si trova questa convenienza ne' movimenti più brutali: bisogna provare, che intendono questa convenienza, e la scelgono.

## §. IV.

### *Se le Bestie imparino.*

E come, dirà alcuno, si può forse negare? Non veggiamo noi tutto giorno, che si fa loro intendere la ragione? Sono capaci di disciplina come noi; si castigano, si ricompensano, se ne ricordano, e s' istruiscono come gli uomini. Lo veggiamo ne' cani, che si correggono col bastonarli, e si fa loro coraggio per la caccia d'un animale con dar loro da mangiare la preda. Di più si fanno de' segni fra di loro, ne ricevono da noi, intendono il nostro linguaggio, e ci danno ad intendere il loro. Ne possono esser testimonio le grida, che si fanno a' cavalli, ed a' cani per animarli; le parole, che si dicono loro, ed i nomi, che lor si mettono, a' quali rispondono nella loro maniera tanto prontamente, come gli uomini.

Per intendere queste cose a fondo, e non restar ingannati dalle apparenze, bisogna considerare alcune distinzioni, le quali, quantunque chiare,

ed intelligibili, non sono ordinariamente considerate.

V. g. per quel che risguarda l'istruzione, e la disciplina attribuita agli animali; altro è imparare, altro è esser piegato, e forzato a certi effetti contra le loro prime disposizioni.

Lo stomaco, che senza dubbio non discorre, quando digerisce le vivande, s'avvezza in fine a quelle, che gli ripugnavano, e le digerisce, come le altre. Tutti gli stromenti si accomodano da se, e si rendono facile il proprio moto con l'esercizio; laddove s'assiderano, e diventano pigri, quando cessiamo d'adoperarli. L'acqua si facilita il suo passaggio, ed a forza di scorrere s'accomoda il suo letto nella maniera, che torna meglio alla sua natura.

Il legno si piega a poco a poco, e pare, che si avvezzi alla positura, che gli si vuol dare. Il ferro parimente s'intenerisce nel fuoco, e sotto il martello, e corregge la sua asprezza naturale. In generale tutt' i corpi sono capaci di ricevere alcune impressioni contrarie a quelle, che avea loro date la natura.

E' dunque facile ad intendere, che il cervello, la cui natura è così ben mista di tenero, e di consistente, sia capace di piegarsi in un'infinità di maniere nuove, dalle quali, per la corrispondenza, che tiene co' nervi, e co' muscoli, accaderanno mille sorte di movimenti diversi. Tutte l'altre parti si formano nella stessa maniera, rispetto ad alcune cose, ed acquistano la facilità d'esercitare i movimenti con esercitarli sovente.

E sic-

E siccome tutti gli oggetti fanno una grand' impressione nel cervello, è facile comprendere, che mutando gli oggetti agli animali, si muteranno naturalmente le impressioni del loro cervello; e che a forza di presentar loro gli stessi oggetti, le impressioni si renderanno e più gagliarde, e più durevoli. Il corso degli spiriti succederà immediatamente, per le cause già addotte; e per la stessa ragione, che l'acqua facilita il suo corso scorrendo, anche gli spiriti si faranno da se delle aperture più comode di maniera, che quello che per l'addietro era difficile, diventa facile nel progresso.

Non dovremmo aver alcuna difficoltà ad intender ciò negli animali, poichè lo proviamo in noi stessi.

In questa maniera si formano le abituazioni; e la ragione ha tanto poca parte nel loro esercizio, che si distingue l'operare con la ragione, dall'operar per abito.

In questa maniera si rompe la mano a scrivere, o a suonare qualche stromento, cioè si corregge quell'asprezza, che tenea le dita come assiderate.

Noi non avevamo naturalmente questa pieghevolezza. Noi non avevamo naturalmente nel nostro cervello i versi, che recitiamo senza pensarvi. Ve li mettiamo a poco a poco a forza di ripeterli, e noi sentiamo, che, per fare questa impressione, serve molto il parlar con voce alta, perchè l'orecchio battuto porta al cervello un colpo più gagliardo.

Se mentre noi dormiamo, quella parte del cervello, dove riseggono queste impressioni, viene ad esse-

essere battuta gagliardamente da qualche vapore fisso, o dal corso degli spiriti, ci accaderà molte volte di recitare quei medesimi versi, che abbiamo a memoria.

Poichè le bestie hanno un cervello come noi, un sangue come il nostro fecondo di spiriti, e di muscoli della stessa natura, debbono altresì essere in questa parte capaci delle stesse impressioni.

Quelle, che portano seco con la nascita, si potranno fortificar con l'uso, e ne potranno nascere dell' altre da' nuovi oggetti. Di modo che si vedrà in loro una spezie di memoria, che non sarà altro, che un' impressione durevole degli oggetti, ed una disposizione nel cervello, che lo renderà capace d' esser svegliato alla presenza delle cose, che sogliono fargli impressione.

Onde la preda data da mangiare a' cani fortificherà naturalmente la disposizione, che hanno per la caccia; e per la stessa ragione, i colpi dati loro a proposito, quando si vogliono trattenere, li renderanno immobili a certi oggetti, da' quali naturalmente sarebbero mossi.

Imperocchè noi abbiamo veduto con l' anatomia, che i colpi, in qualunque parte si diano, vanno al cervello; e quando si dà alle bestie nel tal tempo, ed alla presenza de' tali oggetti, s' unisce nel cervello l' impressione, che vi fa il colpo insieme con l' oggetto, ed in questa maniera si muta la loro disposizione. V. g. se si bastona un cane mentre mangia una pernice, si forma nel cervello un' impressione diversa da quella, che v' avea fatta la pernice sola.

Im-

Imperocchè il cervello è fatto in maniera, che de' corpi, i quali operano sopra di lui in concorso, come la pernice, ed il bastone, se ne fa un oggetto solo, che ha il suo carattere particolare, in conseguenza la sua impressione propria, in virtù della quale ne seguono le azioni convenienti.

In questa maniera i colpi ritengono, e stimolano le bestie, senza che vi sia bisogno che discorrano, e per la stessa ragione s'avvezzano a certe voci, ed a certi suoni. Imperocchè la voce ha la sua maniera di battere; il colpo urta nell'orecchio, ed il contraccolpo nel cervello.

Non v'è persona, che possa pensare, che questa maniera d'imparare, o di ricever l'impressione delle parole ricerchi intelletto. E non si vede cosa alcuna negli animali, che obblighi a riconoscervi qualche cosa di più eccellente.

## §. V.

### *Si dimostra più particolarmente, che cosa sia instruire le Bestie, e parlar loro.*

Ma v'è ancora di più, perchè se noi consideeremo, che cosa sia imparare, scopriremo subito, che gli animali ne sono incapaci. Imparare suppone, che si possa sapere, e sapere suppone, che si possano avere delle idee universali, e de' principj universali, che, penetrati una volta, ci facciano cavar sempre simili conseguenze.

Io ho nella mia mente l'idea di un oriuolo, o di qual-

qualche altra macchina. Per farlo io non mi propongo alcuna materia determinata; lo farò egualmente di legno, d'avorio, di cuojo, o d'argento. Questa si chiama un'idea universale, perchè non è obbligato ad alcuna materia particolare. Io ho le mie regole per far l'oriuolo, lo farò egualmente bene con qualsisia materia. Oggi, dimani, fra dieci anni, lo farò sempre nella stessa maniera. Questo è aver un principio universale, che io posso egualmente applicare a tutt'i fatti particolari, perchè io so da questo principio cavar delle conseguenze sempre uniformi.

Senz'aver bisogno per li miei disegni d'una materia particolare, e determinata, io penso spesso una macchina, che non posso fare per mancanza della materia necessaria, e vado studiando tutta la natura, e promovendo tutte le invenzioni dell'arte, per veder di trovare la materia, che mi bisogna.

Veggiamo ora, se gli animali hanno niente di somigliante, e se la conformità, che si trova nelle loro azioni, procede dal risguardare interiormente un solo, e medesimo modello.

Apparisce manifestamente il contrario; poichè il fare la stessa cosa, perchè si riceve sempre, ed in ogni volta la stessa impressione, non è quello, che noi cerchiamo.

Io fisso lo sguardo cento volte nello stesso oggetto, e sempre fa nella mia vista un effetto simile. Questa uniformità perpetua non procede da un'idea interna, alla quale proccuro d'uniformarmi, ma dall'esser io sempre battuto dallo stesso oggetto materiale, e dal venir mosso il mio organo sempre ugual-

men-

mente, avendo la natura unita la medesima sensazione à questa mozione, senza che io possa impedirne l'effetto. Lo stesso accade nelle cose convenienti, o contrarie alla vita. Tutte hanno il loro carattere particolare, che fa la sua impressione nel corpo, a cui sono attaccati naturalmente il piacere, ed il dolore, l'appetito, e la ripugnanza.

Pare a me, che quel più, che si possa accordare alle bestie, sieno le sensazioni. Almeno siamo sicuri di non metter loro in capo altro, che impressioni palpabili. Un uomo può ricever impressione dalle idee immateriali; da quelle della verità, delle virtù, dell'ordine, delle proporzioni, e delle regole immutabili, che le mantengono; cose manifestamente incorporee. Al contrario, chi instruisce un cane, gli presenta un pane da mangiare con un bastone alla mano, e gl'introduce, per parlare così, gli oggetti materiali in tutti gli organi, e gl'insegna a colpi di bastone, come si lavora il ferro a' colpi di martello.

Chi vuol intender veramente, che cosa sia imparare, e la diversità, che v'è fra l'insegnare ad un uomo, ed instruire una bestia, basta che osservi gli stromenti, che s'adoprano con uno, e con l'altro. Per l'uomo s'impiega il ragionamento, la cui forza non dipende dall'impressione corporea, perchè non è in virtù di questa impressione, che un uomo intende un altro. Se non è avvertito, o che non sia convenuto, in una parola, se non intende la lingua, la parola non gli serve; ed al contrario se intende dieci lingue, dieci sorte d'impressioni nell'orecchio,

chio, e nel cervello ecciteranno in lui sempre la stessa idea; e quello che gli si spiega in tante lingue, gli si può spiegare altresì in altrettante diverse scritture; e si possono sostituire alla parola, ed alla scrittura, altri mille segni differenti. Imperocchè, qual'è quella cosa nella natura, che non possa servire di segno? In una parola tutto serve per avvertire l'uomo, purchè uno s'intenda con lui; ma alle bestie, con le quali non possiamo intenderci, nulla serve, altro che l'impressioni reali, e corporee, onde ci vuole il bastone.

E se impieghiamo il discorso, siamo sempre da capo, perchè arriva a'loro orecchi come suono, e non come segno; poichè non si cerca di farsi intendere, ma di farle ubbidire.

Con un uomo, con cui parliamo, o che dobbiamo instruire, non cessiamo fin tanto, che non s'appaga del nostro pensiero; ma non passa così con le bestie. A parlar propriamente, ce ne serviamo come di stromenti: de'cani come di stromenti per la caccia, de'cavalli come di stromenti da trasporto, ovvero a servirci nella guerra ec. Siccome, per accordar uno stromento, tastiamo le corde molte volte fin tanto, che sieno al loro segno; così tastiamo un cane per insegnargli la caccia fin tanto, che faccia quello, che vogliamo, senza pensare di farlo capace del nostro pensiero, tanto come le corde; poichè in esso non discerniamo nè pensiero, nè riflessione, che corrispondano alle nostre. Che se le bestie sono incapaci d'imparar qualsisia cosa dagli uomini, che s'applicano per instruirle, quan-

to meno si dovrà credere, che s' insegnino fra loro?

E' vero che ricevono le une dalle altre delle impressioni, e disposizioni nuove; ma, se questo fosse imparare, tutta la Natura imparerebbe, e nulla sarebbe più docile della cera, che ritien così bene tutte le linee del sigillo, che viene adattato sopra di lei.

In questa maniera un uccello riceve nel cervello un' impressione del volo di sua madre e questa impressione trovandosi simile a quella, ch' è nella madre, vien a far per necessità lo stesso.

Gli uomini lo chiamano imparare, perchè quando imparano, si fa in loro qualche cosa di simile: imperocchè hanno un cervello della stessa natura di quello delle bestie, e fanno con più facilità i movimenti, che si fanno spesso in loro presenza, senza dubbio, perchè il loro cervello, impresso del carattere di questo moto, è disposto con ciò a produrne un simile. Ma questo non è imparare; egli è ricevere un' impressione, di cui non si sa, nè la ragione, nè le cause, nè le convenienze.

Egli si vede chiaramente nel canto, ed eziandio nel parlare; perchè senza pensarvi punto parleremo su lo stesso tuono, che ci vien parlato. Un Eco fa lo stesso. Mettiamo due corde di Liuto unisone, toccandone una, suona l'altra. Qualche cosa di simile accade in noi, quando cantiamo su lo stesso tuono, con cui si comincia. Un Maestro di musica ce lo fa fare; ma non è il Maestro, che ce l' insegna; la Natura ce l' ha insegnato avanti di lui, quando ha

for-

formata una sì gran corrispondenza fra l'orecchio, che riceve il suono, e l'asperarteria, che lo forma. Quelli, che sanno l'anatomia, conoscono i nervi, ed i muscoli, che fanno questa corrispondenza, la quale non ha che fare col discorso.

Per questa ragione gli Usignuoli si rispondono fra loro, i Pappagalli, alcuni altri animali ripetono le parole sentite dagli uomini. Sono come Echi, o più tosto come corde montate su lo stesso tuono, che si rispondono necessariamente l'una con l'altra.

Noi non solamente siamo disposti a cantar su lo stesso tuono, che ascoltiamo, ma di più tutto il nostro corpo si scuote in cadenza, per poco che abbiamo l'orecchio giusto; e questo dipende tanto poco dalla nostra elezione, che saremmo obbligati a farci forza per operare altrimenti, tanto è grande la proporzione, che passa fra i movimenti dell'orecchio, e quelli dell'altre parti.

Frattanto è facile conoscere la diversità, che passa fra l'imitare naturalmente, e l'imparare con arte. Quando noi cantiamo semplicemente dopo un altro, naturalmente l'imitiamo; ma allora noi impariamo a cantare, quando stiamo attenti alle regole dell'arte, alle misure, a' tempi, alle diversità de' tuoni, agli accordi ec.

E per raccogliere in due parole tutto quello, che abbiamo detto, v'è qualche cosa nell'istruzione, la quale dipende dalla sola conformazione degli organi; e perciò le bestie ne sono capaci come noi; e v'è quello, che dipende dalla riflessione, e dall'arte, di cui non veggiamo in loro alcun segno.

Con ciò resta spiegato tutto quello, che vien detto del loro linguaggio; altro è esser battuto dal suono, o dalla parola, quando agita l'aria, e di poi gli orecchi, ed il cervello; altro il mirarla come un segno, in cui gli uomini sono convenuti, e richiamare alla mente le cose, ch'ella significa. Quest'ultimo è quello, che si chiama intendere la lingua, e negli animali non ve n'è un minimo vestigio.

Ella è altresì un'immaginazione falsa quella, la quale ci persuade, che le bestie ci facciano de' segni. Altro è far un segno per farsi intendere; altro esser mosso in tal maniera, che un altro possa intender le nostre disposizioni.

Il fumo è per noi un segno del fuoco, e ci fa prevenire gl'incendj. I moti dello stile ci mostrano le ore, e regolano la nostra giornata. Il rosso nel viso, ed il fuoco negli occhi sono un segno della collera, e come un lampo, che ci avverte di schivare il fulmine. Le grida d'un bambino sono segno, che patisce, e con quelle c'invita senza pensarvi ad ajutarlo. Ma il dire poi per questo, che o il fuoco, o una mostra, o un bambino, ed anche un uomo arrabbiato ci facciano segno di qualche cosa, è un vaneggiamento.

## §. VI.

### *Diversità estrema fra l'uomo, e la bestia.*

Frattanto, con queste leggiere similitudini, gli uomini si paragonano alle bestie, perchè veggono in quelle un corpo come hanno il loro, e de' moti corporei

porei simili a' loro. Ciò per altro accade per esser troppo attaccati a' proprj sensi, e per mezzo de' sensi al corpo. Tutto quello, che non è corpo, sembra loro un nulla; si scordano la propria dignità, e contenti di quello, che hanno di comune con le bestie, menano una vita affatto bestiale.

E' una cosa strana, che abbiano bisogno d'essere risvegliati sopra di ciò. L'uomo, animale superbo, che vuole attribuire a se tutto quello, che conosce di eccellente, e che non vuol cedere al suo simile, fa poi sforzi per eguagliare a se le bestie, o poco meno.

Una depravazione così stravagante, che ci dimostra per una parte come la nostra superbia ci gonfia, e dall'altra quanto la nostra sensualità ci avvilisce, non può esser corretta se non da una seria considerazione de' vantaggi della nostra natura. Ecco dunque quello, che ha di grande, di cui non veggiamo nelle bestie apparenza alcuna.

La natura umana conosce Dio; ed ecco subito con questo solo moto le bestie inferiori a lei sino all'infinito. Imperocchè, chi è tanto insensato, il quale arrivi a dire, ch'elleno abbiano solamente un minimo sospetto di questa eccellente natura, che ha create tutte le altre; o abbia l'audacia di dire, che questa cognizione non faccia la maggiore di tutte le diversità?

La natura umana, conoscendo Dio, ha l'idea del bene, e del vero; d'una sapienza infinita, d'una potenza assoluta, d'una rettitudine infallibile; in una parola della perfezione.

La natura umana conosce l' immutabilità, e l' eternità, e sa chi è quello, ch' è eterno; e che quello, ch' è sempre lo stesso, dee preceder tutti quelli, che sono soggetti a mutazione; e che in paragone di quello, ch' è eterno, quelli, che sono mutabili, non meritano d' esser contati fra gli enti, La natura umana conosce le verità eterne, e le cerca continuamente in mezzo a tutto il mutabile; poichè il di lei genio è di richiamare tutte le mutazioni a regole immutabili. Perchè sa, che tutte le mutazioni dell' Universo si fanno con misura, e proporzioni occulte, di modo che considerando l' opera nel suo tutto, ella è perfettamente regolare.

Ivi ella discerne l' ordine del mondo, la bellezza incomparabile degli astri, la regolarità de' loro moti, i grandi effetti del corso del Sole, che va mutando le stagioni, e dà alla Terra tante vedute diverse. La nostra ragione passeggia sopra tutte l' opere di Dio, dove, vedendo in ogni parte, e nel tutto, una sapienza per una parte così profonda, e così occulta, e per l' altra così risplendente, resta rapita, si perde in questa contemplazione.

Allora si affaccia a lei la bella, e vera idea d' un' altra vita fuori di questa, d' una vita, che si passa tutta, contemplando la verità, e vede, che la verità eterna per se stessa dee misurare una tal vita con l' eternità sua propria.

La natura umana conosce, che la sorte non è altro che un nome inventato dall' ignoranza, e ch' ella non v' è al mondo. Imperocchè sa, che la ragione si abbandona quanto meno può alla sorte, e che

quan-

quanto più la ragione ha parte in un' intrapresa, o in un' opera, tanto meno n' ha il caso, di modo che, dove presiede una ragione infinita, il caso punto non v' ha luogo.

La natura umana conosce, che questo Dio, che presiede a tutt' i corpi, e li muove a sua disposizione, non può essere un corpo: altrimenti sarebbe mutabile, mobile, alterabile, e non sarebbe la ragione eterna, ed immutabile, che fece ogni cosa.

La natura umana conosce la forza della ragione, e come una cosa debba provenire da un' altra. Ella conosce dentro di se stessa questa forza invincibile della ragione. Conosce le regole sicure, secondo le quali ella dee disporre tutt' i suoi pensieri. Vede in ogni buon discorso un lume eterno di verità, e vede nella concatenazione delle verità, che in sostanza non ve n' è altro che una sola, in cui tutte l' altre sono comprese.

Ella vede, che la verità, essendo una, richiede naturalmente un sol pensiero, per essere bene intesa; e nella moltiplicità de' pensieri, che sente nascer in se, conosce ancora di non esser se non un piccolo scolo di colui, che, comprendendo ogni verità con un solo pensiero, pensa parimente da tutta l' eternità la stessa cosa. Onde ella conosce d' esser un' immagine, ed una scintilla di questa prima ragione, e perciò dee conformarvisi, e vivere per lei.

Per imitare la semplicità di quello, che pensa sempre lo stesso, ella vede di dover ridurre tutt' i

suoi pensieri ad uno, ch' è di servir fedelmente questo Dio, del quale è immagine.

Ma nello stesso tempo vede di dover amare per amor suo tutto quello, che ritrova onorato di questa divina somiglianza, cioè tutti gli uomini.

Ivi ella discuopre le regole della giustizia, della convenienza, della società, o per dir meglio della fraternità umana; e sa, che se in tutto il mondo, per essere stato fatto con la ragione, nulla si fa che non sia conveniente, ella che intende la ragione, deve altresì tanto maggiormente regolarsi colle leggi della convenienza.

Ella sa, che chiunque s' allontana volontariamente da queste leggi è degno d' essere sgridato, e castigato dalla loro autorità onnipotente, e che chi fa del male, ne deve altresì soffrire.

Sa, che il castigo restituisce nel mondo il buon ordine stravolto dall' ingiustizia, e che un' azione ingiusta, quando non sia riparata con l' emenda, non lo può esser altrimenti, che col supplizio.

Ella vede adunque, che tutto è giusto nel mondo, ed in conseguenza tutto è bello, perchè non v' è cosa più bella della giustizia. Con queste regole ella conosce, che lo stato di questa vita, dove sono tanti mali, e tanti disordini dev' esser uno stato laborioso, al quale dee succedere un altro stato, dove la virtù sia sempre con la felicità, ed il vizio sia sempre col patimento.

Ella conosce dunque da' principj sicuri, che cosa sieno castigo, e ricompensa, e vede in che manie-

niera dee servirsene pegli altri, e profittarne per me stessa.

Sopra di ciò ella fonda le società, e le repubbliche; e reprime l'inumanità, e la barbarie.

Il dire solamente, che gli animali abbiano un menomo sospetto di queste cose, è una cecità volontaria; egli è un rinunziare al buon senso. Supposto tutto ciò, concludiamo, che l'uomo paragonandosi alle bestie, o le bestie a se, ha perduta la memoria di se stesso, e non può cadere in questo errore, se non per la poca cura, che prende di coltivar in se stesso il discorso, e l'intelletto.

## §. VII.

### *Le Bestie non inventano.*

Chi vedrà solamente, che le bestie non hanno inventata cosa alcuna di nuovo dall' origine del mondo fino al tempo presente, e dall' altra parte considererà tante invenzioni, tante arti, e tante macchine, con le quali la natura umana ha mutata la faccia della Terra, vedrà facilmente da ciò, quanto ingegno v' è d' una parte, e quanta goffaggine dall' altra.

Non è forse da stupirsi, che queste bestie, alle quali si vogliono attribuir tante astuzie, non abbiano ancora inventata neppure un' arma per difendersi; un segno per radunarsi, ed intendersi contra gli uomini, che le fanno cadere in tanti lacci? Se pensano, se discorrono, se riflettono, come non sono

ancora convenute fra loro del minimo segno? Gli uomini sordi, o muti trovano l' invenzione di parlarsi con le dita. I più stupidi tra gli uomini lo fanno, e conoscendo, che le bestie ne sono incapaci, si può vedere quanto sieno al di sotto dell' ultimo grado di stupidità; e che l' attribuir loro una sola scintilla di ragione, è lo stesso, che non conoscerla.

Quando si sente dire a *Montagne*, esservi più differenza alle volte da un uomo all' altro, che da un uomo ad una bestia, il suo bello spirito fa compassione, tanto se dica sul serio una cosa così ridicola, quanto se scherzi in una materia per se stessa così seria.

V' è egli alcun uomo tanto stupido, che non inventi almeno qualche segno per farsi intendere? V' è una bestia tanto astuta, che abbia inventata cosa alcuna? E chi non sa, che la minima invenzione è d' un ordine superiore a qualunque imitazione?

Ed a proposito del discorso, che paragona gli uomini stupidi con le bestie, vi sono due cose da osservare: Una, che gli uomini più stupidi hanno delle cose superiori alla più perfetta delle bestie: l' altra, che tutti gli uomini essendo infallibilmente della stessa natura, la perfezione dell' Anima umana dev' esser considerata in tutta la capacità, dove può estendersi la spezie; e che al contrario quello, che non si vede in veruna bestia, non ha il suo principio, nè in alcuna delle spezie, nè in tutto il genere.

E perchè il segno più convincente, che le bestie sie-

sieno spinte da un impeto cieco, si è l' uniformità delle loro azioni, entriamo in questa materia, e ricerchiamo le cagioni profonde, che hanno introdotta questa verità nella vita umana.

## §. VIII.

### *Della prima causa delle invenzioni, e della varietà della vita umana, ch' è la riflessione.*

Rappresentiamoci adunque, che i corpi secondo le loro prime disposizioni hanno sempre lo stesso effetto; onde fintanto che il nostro corpo resta nella stessa disposizione, i suoi moti sono sempre simili. Lo stesso dee dirsi delle sensazioni, le quali, come abbiamo detto, sono attaccate per necessità alle disposizioni degli organi corporei.

Imperocchè, quantunque abbiamo veduto, che le nostre sensazioni ricercano necessariamente un principio distinto dal corpo, cioè un' Anima, abbiamo veduto altresì nello stesso tempo, che quest' Anima, come sensitiva, è soggetta al corpo, di maniera che le sensazioni si conformano a' di lui movimenti.

Mai dunque noi non inventeremo cosa alcuna con le sensazioni, le quali dipendono sempre da' movimenti corporei, e non escono giammai di questa linea.

E quello, che dicesi delle sensazioni, s' intende eziandio delle immaginazioni, le quali non sono, che

che sensazioni continuate. Onde quando si attribuiscono le invenzioni all' immaginazione, ciò accade, perchè vi si mescolano le riflessioni, ed il discorso, come vedremo quanto prima; ma da se l' immaginazione non produrrebbe cosa alcuna, perchè non aggiugne alle sensazioni altro, che la durazione. Lo stesso si può dire degli appetiti, e delle avversioni naturali, chiamate da noi passioni, perchè elleno seguitano le sensazioni, e principalmente il piacere, ed il dolore. Dunque se noi avessimo solamente il corpo, e le sensazioni, o quello, che loro appartiene, ci mancherebbe l' invenzione; poichè due cose fanno nascer l' invenzione; primo le nostre riflessioni; secondo la nostra libertà.

Perchè di sopra alle sensazioni, alle immaginazioni, ed agli appetiti naturali, principia ad innalzarsi in noi quello, che si chiama riflessione; cioè, che facciamo osservazione sopra le nostre sensazioni, le paragoniamo co' loro oggetti, noi ricerchiamo le cagioni di quello, che si fa dentro, e fuori di noi; in una parola discorriamo, ed intendiamo, cioè conosciamo la verità, e da una verità passiamo ad un' altra.

Da ciò dunque principiamo a sollevarci sopra le disposizioni corporee. E qui è da osservarsi, che, quando abbiamo fatto un solo passo in questa strada, il nostro progresso non ha più limiti. Imperocchè il proprio delle riflessioni è innalzarsi una sopra l' altra, di maniera che si riflette sino in infinito.

Per altro, quando parliamo di questo ritorno in noi, non v' è più bisogno d' avvertire, che questo ri-

ricer-

torno non si fa alla maniera de' corpi. Riflettere non è esercitare un moto circolare, altrimenti ogni corpo, che gira, intenderebbe se stesso, ed il suo movimento.

Il riflettere è un ricevere al di sopra de' moti corporei, ed anche al di sopra delle sensazioni, un lume, che ci rende capaci di cercare la verità fino nella sua sorgente.

E perciò, diremo di passaggio, che quelli si abusano, i quali volendo attribuire alle bestie il discorso, credono poterlo circonscrivere dentro a certi limiti. Imperocchè anzi una riflessione ne tira un'altra, e la natura delle bestie potrà sollevarsi a tutto, quando possa uscire della linea retta.

In questa maniera, da un'osservazione passando ad un'altra, le invenzioni umane si sono perfezionate. L' uomo attento alla verità ha conosciuto quello, ch'era proprio, o improprio a' suoi disegni, e s'è trovata per mezzo delle sensazioni l'immaginazione piena d'un'infinità d'immagini. Con questa forza, che ha di riflettere, le ha unite, e disunite, e così si ha formati de' disegni, e cercata la materia propria per l'esecuzione.

Ha veduto, che facendo i fondamenti poteva innalzare, onde ha poi fabbricato; ha occupato de' vasti spazj nell'aria, ed ha dilatata la sua abitazione naturale. Studiando la natura ha trovata maniera di darle nuove forme; si ha fatti degli stromenti, e delle armi, ha alzate le acque, che non potea cavare dal fondo, dov'erano; ha mutata tutta la faccia della terra; l'ha scavata, ne ha aperte le

visce-

viscere, e vi ha ritrovati nuovi soccorsi. Quello, che non ha potuto giungere con la persona, l'ha ridotto in proprio uso, benchè in una lontananza da poterlo appena discernere. Onde gli Astri gli danno norma nelle navigazioni, ne' viaggi, e gli dimostrano le stagioni, e l'ore. Dopo sei mila anni d'osservazioni, la mente umana non è ancora esausta; cerca, e ritrova tuttavia, acciocchè conosca, che può ritrovare in infinito, e che la sola pigrizia può limitare le sue cognizioni, ed invenzioni. Ma si faccia ora vedere, che le bestie abbiano aggiunta qualche cosa, dall'origine del mondo fino adessó, a quello, che hanno ricevuto dalla natura, ed io riconoscerò in loro della riflessione, e dell'invenzione. Che se fanno sempre un istesso corso, come l'acque, e come gli alberi, è una pazzia attribuir loro un principio, di cui non si vede verun effetto.

E qui si deve osservare, che le bestie, alle quali veggiamo fare alcune operazioni così industriose, non sono quelle, dove noi crediamo esservi maggior discernimento. Quello, che veggiamo di più ingegnoso nelle bestie, sono i serbatoi delle formiche, se l'osservazione è vera, le tele de' ragni, ed i lacci, che tendono alle mosche; i favi del mele delle api, i bozzoli de' vermi da seta, la buccia delle lumache, e d'altre bestie simili, le quali formano attorno di se con la bava delle fabbriche così ornate, e d'un'architettura così bene intesa. E tuttavia queste bestie non hanno verun segno d'intendimento; e sarebbe un errore stimarle più ingegnose dell'altre, poichè si vede in effetto, che le

loro

loro opere hanno tanto spirito, che le passano, e deggiono provenire da un principio superiore.

La ragione stessa ci persuade, che tutto ciò, che fanno di più industrioso le bestie, si fa alla stessa maniera, come i fiori, gli alberi, e gli stessi animali, cioè con arte per parte di Dio, e senz' arte, che risegga in loro.

## §. IX.

*La Libertà, seconda cagione delle Invenzioni, e della varietà della vita umana.*

Ma dal principio della riflessione, che opera in noi, nasce una seconda cosa detta libertà, nuovo principio d'invenzione, e di varietà fra gli uomini. Imperocchè l'Anima, innalzata dalla riflessione sopra del Corpo, e sopra degli oggetti, non è strascinata dalle loro impressioni, e resta libera, e padrona degli oggetti, e di se stessa; onde s'attacca a quello, che le piace, e considera quello, che vuole per servirsene secondo i fini, che si propone.

Questa libertà è così ampia, che l'Anima, abbandonandovisi, esce qualche volta de' limiti, che le sono prescritti dalla ragione; e così fra i movimenti, che diversificano in tante maniere la vita umana, bisogna contarvi anche i traviamenti, e gli errori.

Quindi sono nate mille invenzioni. Le leggi, gl'insegnamenti, le ricompense, i gastighi, e gli

altri

altri mezzi inventati per contenere, o per rimettere la libertà traviata.

Le bestie non traviano mai in questa maniera; e perciò non si biasimano. Si bastonano bene nuovamente per la stessa ragione, che si tocca molte volte una corda per accordarla con un' altra. Ma il biasimarle, o l' infastidirsi contra di loro, sarebbe come quando per rabbia si rompe una penna, che non iscrive, o che si getta in terra un coltello, perchè non taglia. Sicchè la natura umana ha un' estensione nel bene, e nel male, che non si trova nella natura delle bestie.

E perciò le passioni nelle bestie hanno un effetto più semplice, e più uniforme. Imperocchè le nostre s' uniscono con la riflessione, e s' imbarazzano fra loro. V. g. troppe considerazioni mescoleranno il timore con la collera, o la malinconia con l' allegrezza; ma siccome gli animali, che non riflettono, hanno solamente gli oggetti naturali, i loro moti sono meno disturbati.

Bisogna aggiungere, che l' Anima con la sua libertà è capace d' opporsi alle passioni con tanta forza da impedirne l' effetto. Ed essendo questo un segno della ragione nell' uomo, il contrario viene ad essere segno, che le bestie non ne hanno.

Imperocchè per tutto, dove la passione domina senza resistenza, il corpo, ed i suoi movimenti vi fanno, e vi possono ogni cosa, onde non vi può esser la ragione.

Ma il gran potere della volontà sopra il corpo consiste in quest' effetto prodigioso, che abbiamo osser-

osservato, che l'uomo è talmente padrone del suo corpo, che può eziandio sacrificarlo ad un bene maggiore, che si propone. Andar incontro alle percosse, ed esporsi agli strali con un impeto cieco, come accade alle bestie, non dinota cosa alcuna, che sia superiore al corpo, perchè anche un cristallo cadendo da alto si rompe pel proprio peso; ma determinarsi a morire con cognizione, e con ragione a dispetto della disposizione del corpo, che si oppone a questa idea, dinota un principio superiore al corpo; e fra tutti gli animali l'uomo è l'unico, in cui trovisi questo principio. Il pensiero d'Aristotele a questo proposito è assai bello: *Che l'uomo solo ha la ragione, perchè egli solo può vincer la natura, e l'abito.*

## §. X.

### *Come si conosca la Sapienza di Dio nelle bestie.*

Da quello, che s'è detto, apparisce manifestamente, che negli animali non v'è nè arte, nè riflessione, nè invenzione, nè libertà. Ma quanto meno v'è di ragione in loro, tanto più ve n'è in chi gli ha fatti. E certamente egli è l'effetto d'un' arte mirabile, aver lavorata con tanta industria una materia, onde non vi può mai esser tentazione per credere, ch'ella operi da se, e con una industria sua propria.

Sembra, che gli Scultori, ed i Pittori infondano l'ani-

l'anima nelle pietre, e facciano parlar i colori, tanto rappresentano al vivo le azioni esterne della vita umana. Si può dire presso a poco nello stesso senso, che Dio fa discorrer le bestie, perchè imprime nelle loro azioni un'immagine così viva della ragione, che pare a prima vista, che discorrano.

Pare in effetto, che Dio abbia voluto darci nelle bestie un'immagine del discorso, un'immagine della finezza, anzi si può dire eziandio un'immagine della virtù, e del vizio. Un'immagine di pietà nella cura, che mostrano tutte per i loro figli, ed alcune per i loro padri; un'immagine di previdenza, un'immagine di fedeltà, un'immagine di adulazione, un'immagine di gelosia, e di superbia, un'immagine di crudeltà, un'immagine di fierezza, e di coraggio. Onde gli animali ci servono di spettacolo, dove veggiamo dipinti i nostri doveri, ed i nostri difetti. Ciascuna bestia fa la sua rappresentanza. Ci espone come una pittura la similitudine, che l'è stata data, ma non aggiunge (per appunto, come un quadro) cosa alcuna a'suoi delineamenti. Non mostra altra invenzione, che quella del suo Autore, ed è fatta non per esser quello che apparisce a noi, ma per richiamarcene la memoria.

Conviene ammirare adunque nelle bestie, non la loro finezza, ed industria, perchè non v'è industria, dove non è invenzione, ma la sapienza di chi l'ha fabbricate con tant'arte, che sembrano operare con arte.

§. XI.

## §. XI.

*Le bestie sono sottoposte all' uomo, e non hanno neppure l' ultimo grado del discorso.*

Non ha però voluto, che noi fossimo ingannati da quest' apparenza di discorso, che veggiamo nelle bestie; anzi ha voluto, che le bestie fossero stromenti, de' quali ci servissimo, e che questo stesso fosse per noi un passatempo.

Noi domiamo le bestie più gagliarde, e facciamo cadere nelle insidie quelle, che c' immaginiamo essere le più astute. E non sarà fuori di proposito l' osservare, che gli uomini più grossolani sogliono esser impiegati a condurre le bestie, il che dimostra, quanto sieno lontane dall' uso della ragione, poichè l' ultimo grado di questo uso di ragione basta per condurle come vogliamo.

Un' altra cosa parimente ci dimostra quanto le bestie sieno lontane dal discorrere. Imperocchè non ne abbiamo ancora vedute, che ricevano impressione dalla bellezza degli oggetti, che si presentano a' loro occhi, nè dalla dolcezza del canto, o del suono, nè da altre cose simili, che consistono in proporzioni, ed in misure, cioè, che non hanno neppure questa spezie di discorso, che accompagna in noi la sensazione, e ch' è il primo effetto della riflessione.

Chi considererà tutte queste cose, s' accorgerà facilmente, che il confondere le bestie con l' uo-

mo, o il credere, che non vi sia altra diversità, che dal più al meno, è l'effetto d'una ignoranza grossolana, o di poca riflessione; imperocchè dovremmo aver conosciuto quanti oggetti vi sono, che non possono far impressione nelle bestie, e che non ve n'ha alcuno, del quale si possa verisimilmente giudicare, ch'elleno intendano la natura, e le convenienze.

## §. XII.

### *Risposta all' obbiezione cavata dalla somiglianza degli organi.*

E quando si crede poter provare la somiglianza del principio interno con quella degli organi, si prende doppio abbaglio. Primieramente, credendo l'intelligenza assolutamente attaccata agli organi corporei, il che abbiamo già veduto esser falsissimo. Anzi il principio, di cui si servono i difensori delle bestie, dovrebbe far loro cavar una conseguenza affatto contraria a quella, che sogliono dedurre. Imperocchè, se sostengono per una parte, che gli organi sono comuni fra gli uomini, e le bestie (come per altro è cosa chiara, che gli uomini intendono alcuni oggetti, de' quali non si può neppur sospettare, che le bestie abbiano il minimo lume) bisognerebbe conchiudere necessariamente, che l'intelligenza di questi oggetti non dipenda dagli organi, ma da un altro principio.

Ma in secondo luogo, si prende parimente abbaglio

glio sostenendo, che non v'è diversità fra gli organi degli uomini, e quelli delle bestie; imperocchè gli organi non consistono in questa massa grossolana, che veggiamo, e tocchiamo; ma dipendono dalla disposizione delle parti delicate, ed impercettibili, delle quali qualche cosa si discerne rimirandole diligentemente; ma per conoscerne tutta la finezza ci vuole l'intelletto. Ora non v'è persona, che possa sapere sin dove arrivi nel cervello questa delicatezza d'organi. Si dice solamente, che l'uomo, a proporzione della sua grandezza, ha senza paragone più cervello in capo d'ogni bestia qualunque siesi.

E possiamo giudicare della delicatezza delle parti del nostro cervello da quella della nostra lingua; imperocchè la lingua della maggior parte delle bestie per quanto simile apparisca alla nostra nell'esterno, è incapace d'articolazione. E per fare, che la nostra possa articolar distintamente tanti suoni diversi, è facile il giudicare di quanti muscoli delicati sarà stata composta.

Frattanto egli è certo, che l'organizzazione del cervello dev'esser tanto più delicata, quanto più numerosi sono gli oggetti, de'quali può ricevere l'impressione, di quello che sieno i suoni, che può articolar la lingua.

Ma in sostanza poi ella è una cattiva prova del discorso quella, che si cava dagli organi, poichè abbiamo veduto chiarissimamente per impossibile, che il discorso vi sia attaccato, e sottoposto da se stesso. Quello, che fa discorrer l'uomo, non è la

disposizione degli organi; ma un raggio, ed un'immagiue della Mente Divina. E'un' impressione non degli oggetti, ma delle verità eterne, che riseggono in Dio, come nella sorgente. Di maniera che il voler vedere i segni della ragione negli organi, è come il cercare di mettere tutto lo spirito nel corpo. E non v'è sicuramente peggior discorso quanto il conchiudere, che, per aver Dio dato a noi un corpo simile alle bestie, non ci abbia dato nulla di migliore di quello, che abbia dato a loro; imperocchè sotto le stesse appareuze ha potuto nasconder tesori diversi, onde non bisogna fermarsi alle apparenze.

In fatti, la cognizione del nostro discorso non proviene dalla natura, o dalla disposizione degli organi, ma dall'esperienza, perchè ci conosciamo capaci di riflessione. Discerniamo un simile talento negli uomini nostri simili, perchè veggiamo da mille prove, e sopra tutto dal parlare, che pensano, e riflettono come noi. E siccome non discerniamo nelle bestie alcun segno di riflessione, bisogna conchiudere, che in loro non v'è pur una scintilla di discorso.

Non voglio qui esagerare quello, che abbia di singolare la figura umana, di nobile, di grande, di sagace, e di comodo sopra tutte le bestie, perchè, basta studiarla per iscoprire il tutto con facilità; e poi non è questa la diversità dell'uomo dalla bestia, ch'io ho avuto intenzione di spiegare.

Ma dopo aver provato, che le bestie non operano con la ragione, esaminiamo con qual principio si

dee

dee credere, che operino. Perchè bisogna certamente, che Dio abbia inserita qualche cosa in loro per farle operar convenientemente, come fanno, e per stimolarle a' fini, a' quali son destinate. Questo suole chiamarsi istinto; ma come che non è buona regola avvezzarsi a dir delle parole senza intenderle, vedremo, come si debba intendere questa voce.

## §. VIII.

*Che cosa sia l'Istinto, che viene attribuito ordinariamente alle bestie. Due opinioni su questo punto.*

La parola *istinto* in genere significa impulsione; ed è opposta all'*elezione*; e v'è ragion di dire, che le bestie operano per impulso, più tosto che per elezione.

Ma che cosa è questo istinto, e quest'impulso? Vi sono due opinioni, che sarà bene riferir in poche parole. La prima vuole, che l'istinto delle bestie sia un sentimento; la seconda non vi riconosce altro, che un movimento simile a quello degli oriuoli, e macchine simili.

Quest'ultima opinione è quasi de' nostri giorni; perchè, quantunque Diogene Cinico abbia detto per relazione di Plutarco, che le bestie non sentivano per cagione della grossezza de' loro organi, non ha però avuto seguaci. Nell' età passata un Medico

Spagnuolo (*), ha insegnata la stessa dottrina senz' aver però chi lo seguiti, per quanto apparisce. Ma poco dopo Cartesio ha dato un poco più di voga a questa opinione, e l' ha eziandio spiegata con migliori principj di tutti gli altri.

La prima opinione, che per istinto intende il sentimento, osserva primieramente, che l' Anima nostra ha due parti; la sensitiva, e la ragionevole. Osserva in secondo luogo, che avendo queste due parti in noi le proprie operazioni tanto distinte, si può separarle interamente, cioè, che siccome si comprende, che vi sono delle sostanze puramente intelligenti, come gli Angioli, così ve ne sieno di puramente sensitive come le bestie.

Vi ammettono dunque tutto quello, che abbiamo noi, fuori della ragione, cioè, non solo il corpo, e gli organi, ma le sensazioni ancora, le immaginazioni, le passioni, e tutto quello, che seguita le disposizioni corporee, e ch' è dominato dagli oggetti.

Ma siccome le nostre immaginazioni, e le nostre passioni hanno spesso frammischiato il discorso; essi lo tolgono alle bestie. In una parola ammettono solamente quello, che si può fare senza la riflessione.

Adesso è facile determinare, che cosa sia istinto in questa opinione; imperocchè dando alle bestie tut-

(*) *Gomesio Percira nell' Opera intitolata col nome di suo Padre, e di sua Madre* Antoniana Margarita.

tutto quello, che abbiamo noi di sensitivo, si dà loro per conseguenza il piacere, ed il dolore, gli appetiti, e le avversioni, che li seguono, poichè queste cose non dipendono dal discorso.

L' istinto delle bestie non sarà dunque altro che il piacere, ed il dolore, che la natura attaccò in loro, come in noi a certi oggetti, ed alle impressioni, che fanno nel corpo. E pare, che il Poeta abbia voluto spiegar ciò, quando parlando delle api dice, che hanno cura de' loro parti, mosse da una certa dolcezza.

Col piacere, e col dolore adunque Dio stimolerà, ed ecciterà le bestie a' fini loro proposti; imperocchè a queste due sensazioni sono uniti naturalmente gli appetiti convenienti.

A questi appetiti saranno unite per un certo ordine della natura le operazioni esterne, come avvicinarsi, o allontanarsi; ed in questa maniera, dicono essi, spinti dal sentimento d' un dolore gagliardo, noi ritiriamo prontamente, ed avanti di qualunque riflessione, la nostra mano dal fuoco. E se la natura ha potuto attaccare i moti esterni del corpo alla volontà ragionevole, ha potuto eziandio attaccarli a questi appetiti brutali, che abbiamo nominati.

Questa è la prima opinione intorno all' istinto, che sembra tanto più verisimile, perchè, dando agli animali il sentimento, ed i suoi effetti, non dà loro cosa alcuna, di cui non abbiamo l' esperienza in noi stessi, e per altro salva perfettamente la dignità dell' uomo riserbandogli la ragione.

Ha

Ha però i suoi inconvenienti, come tutte le opinioni umane. Il primo è, che la sensazione per le cose, che abbiamo dette, e per molte altre, non può essere un' affezione de' corpi. Si possono ben sottilizzare, renderli più fini, ridurli in vapori, ed in ispiriti, e diventeranno più agili, più mobili, più insinuanti, ma per questo non avranno sentimento.

Le Scuole tutte l' accordano; e quelle, che danno la sensazione alle bestie, danno loro un' Anima sensitiva distinta dal corpo. Quest' Anima non ha estensione, altrimenti non potrebbe penetrare tutto il corpo, nè essergli unita, come suppone la Scuola.

Quest' Anima è indivisibile secondo S. Tommaso, tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascheduna parte. Tutta la Scuola lo seguita in ciò, almeno in riguardo alle bestie perfette, perchè in ordine a' rettili, ed agl' insetti, le membra de' quali vivono ancora separate dal corpo, v' è un' altra difficoltà a parte, sopra la quale la Scuola stessa è assai divisa, e non tocca a noi il trattarla.

Che se l' Anima, ordinariamente attribuita alle bestie, è distinta dal corpo, se è senza estensione, ed indivisibile, pare, che non si possa a meno di non riconoscerla per spirituale. E da ciò nasce un altro inconveniente; imperocchè, se quest' Anima è distinta dal corpo, se ha la sua esistenza a parte, la dissoluzione del corpo non dee farla perire, e noi così veniamo a cadere nell' errore de' Platonici, che metteano tutte le Anime immortali, tanto quelle degli uomini, come quelle delle bestie.

Questi sono due grandi inconvenienti; ma ecco la

la strada d' uscirne. E primieramente s. Tommaso, e gli altri Dottori della Scuola non credono, che l' Anima sia spirituale precisamente per esser distinta dal corpo, o per esser indivisibile; e perciò bisogna conoscere, che cosa s' intenda per questa parola spirituale. Spirituale è lo stesso, che immateriale, e s. Tommaso chiama immateriale quello, che non solamente non è materia, ma che da se è indipendente dalla materia..

Questo stesso, secondo lui, è intellettuale. Non v' è altro, che l' intelligenza, la quale da se sia indipendente dalla materia, e che non sia attaccata ad alcun organo corporeo.

Dunque in noi propriamente non v' è altra operazione spirituale, che quella dell' intelletto. Le operazioni sensitive non si chiamano così, perchè noi l' abbiamo vedute sottoposte alla materia, ed al corpo. Servono alla parte spirituale, ma non sono spirituali, e niuno Autore, che io sappia, ha dato loro questo nome.

Tutt' i Filosofi anche Pagani hanno distinte nell' uomo due parti; una ragionevole, che chiamano *Mente*, o sia Spirito, Intelligenza; l' altra, che chiamano sensitiva, ed irragionevole.

Quella, che i Pagani Filosofi hanno chiamata Mente, parte ragionevole, ed intelligente, da' santi Padri è stata chiamata spirituale, di maniera che secondo il loro parlare la natura spirituale, e la natura intellettuale sono la medesima cosa.

Onde il primo di tutti gli Spiriti è Iddio sovranamente intelligente.

La

La Creatura spirituale è quella, ch' è fatta ad immagine sua, ch' è nata per intendere, ed anche per intender Dio secondo la propria capacità. Tutto quello, che non è intellettuale, non è nell' immagine di Dio, nè capace di lui, onde non è spirituale.

In questa maniera l' intellettuale, e lo spirituale sono il medesimo. La nostra lingua s' è conformata a questa nozione. Uno Spirito, secondo noi, è sempre qualche cosa d' intelligente, e non v' è parola migliore, per ispiegare in nostra favella la parola *νοῦς*, e *mens*, quanto quella di *spirito*.

In ciò seguitiamo l' idea nella parola spirito, e spirituale, dataci nella Scrittura, dove tutto quello, che si chiama spirito, nel senso, di cui si tratta, è intelligente; e dove le sole operazioni chiamate spirituali sono le intellettuali.

In questo senso s. Paolo chiama Dio Padre di tutti gli spiriti, cioè di tutte le Creature intellettuali capaci di unirsi a lui.

*Dio è spirito*, dice Nostro Signore, *e quelli, che l' adorano, debbono adorarlo in ispirito, ed in verità*, cioè, che questa suprema Intelligenza dev' essere adorata dall' intelligenza.

Secondo questa maniera d' intendere, i sensi non appartengono allo spirito.

Quando l' Apostolo distingue l' uomo animale dall' uomo spirituale, distingue quello, che opera col mezzo de' sensi da quello, che opera per mezzo dell' intelletto, e s' unisce a Dio.

Quando lo stesso Apostolo dice, che la carne con-

concupisce contra lo spirito, e lo spirito contra la carne, intende, che la parte intelligente combatte la parte sensitiva, che lo spirito capace di unirsi a Dio è combattuto dal piacere sensibile attaccato alle disposizioni corporee.

Il medesimo Apostolo, separando i frutti della carne da' frutti dello spirito, per questi ultimi intende le virtù intellettuali, e per quegli intende i vizj, che ci attaccano a' sensi, ed a' loro oggetti.

E quantunque tra' frutti della carne vi metta molti vizj, che sembrano appartenere solamente allo spirito, come sono la superbia, e la gelosia, convien fare un' osservazione, che questi sentimenti viziosi s' eccitano principalmente da' segni sensibili di preferenza, che desideriamo per noi medesimi, e che invidiamo agli altri, per la qual ragione si mettono tra' vizj, che tirano la loro origine dagli oggetti sensibili.

Si vede adunque, che le sensazioni da se stesse non sono una parte della natura spirituale, perchè in effetto elleno sono totalmente soggette agli oggetti corporei, ed alle disposizioni del corpo.

Sicchè la spiritualità principia nell' uomo, dove comincia a spuntare il lume dell' intelligenza, e della riflessione, perchè ivi per appunto l' Anima principia ad innalzarsi sopra il corpo, e non solamente ad innalzarsi sopra, ma anche a dominarlo, e ad attaccarsi a Dio, cioè al più spirituale, ed al più perfetto di tutti gli oggetti.

Quando dunque si saranno accordate le sensazioni alle bestie, apparisce, che non si sarà loro attri-

bui-

buito nulla di spirituale. La loro Anima sarà della stessa natura delle loro operazioni, le quali in noi stessi, benchè vengano da un principio, che non è un corpo, passano nondimeno per carnali, e corporee, per la loro soggezione totale alle disposizioni del corpo.

In questa maniera quelli, che attribuiscono alle bestie le sensazioni, ed un' Anima, che ne sia capace, interrogati, se quest' Anima è uno spirito, o un corpo, risponderanno, che non è, nè l' uno, nè l' altro. E' una natura di mezzo, che non è un corpo, perchè non ha estensione per lunghezza, larghezza, e profondità; non è uno spirito, perchè è senza intelligenza, incapace di possedere Dio, e d' esser felice.

Con lo stesso principio scioglieranno l' obbiezione dell' immortalità. Perchè, quantunque l' Anima delle bestie sia distinta dal corpo, non v' è apparenza, che possa conservarsi separatamente da lui; imperocchè ella non ha operazione, che non sia interamente assorbita dal corpo, e dalla materia. E non v' è cosa più ingiusta, nè più assurda nella Scuola de' Platonici, quanto l' aver uguagliata l' Anima delle bestie (dove non v' è cosa alcuna, che non sia assolutamente dominata dal corpo) all' Anima umana, dove si vede un principio, che s' innalza sopra di esso lui, che lo mette, bisognando, anche in rovine per contentare la ragione, e che s' innalza sino alla piu alta verità, cioè sino a Dio stesso.

In questa maniera la prima opinione si libera da' due inconvenienti, che abbiamo osservati; ma

la

la seconda si lusinga d'uscire meglio ancora di questo imbroglio; imperocchè non si piglia punto di pena di spiegare, che l'Anima delle bestie non sia, nè immortale, nè spirituale, poichè ella non attribuisce alle medesime altr'Anima, che il sangue, e gli spiriti.

Ella dice adunque, che i movimenti delle bestie non sono amministrati dalle sensazioni, e che basta per ispiegarli supporre solamente l'organizzazione delle parti, l'impressione degli oggetti nel cervello, e la direzione degli spiriti, per mettere in azione i muscoli.

In ciò consiste l'istinto, secondo questa opinione; e questo non sarà altro, che una certa forza movente, dalla quale i muscoli sono scossi, ed agitati.

Per altro quelli, che seguono questa opinione, osservano, che gli spiriti possono cangiar natura per molte cagioni. Un po più di bile mescolata nel sangue li renderà più impetuosi, e più vivi. Il miscuglio d'altri liquori li farà più temperati. Altri saranno gli spiriti di un animale ben pasciuto, altri d'uno, che sia affamato. Vi sarà parimente della diversità fra gli spiriti di una bestia, che abbia il suo intero vigore, e quelli di un'altra, che sia stanca, o inferma. Gli spiriti potranno essere più o meno abbondanti, più o meno spiritosi, e più grossolani, ovvero più sottili. E questi Filosofi pretendono, che non vi sia bisogno di più per ispiegare tutto quello, che si fa nelle bestie, e lo stato diverso, in cui elleno si trovano.

Con

Con questo discorso, questa opinione fino ad ora non persuade punto la mente degli uomini. Quelli, che l'impugnano, conchiudono da ciò, ch'ella è contraria al senso comune; e quelli, che la difendono, danno per risposta, che poche persone l'intendono, perchè la maggior parte non vuole spogliarsi de' pregiudizj, che ha imbevuti, per mezzo dei sensi, e dell'infanzia.

E' facile comprendere da quello, che abbiamo detto, che questi ultimi convengono con la Scuola in ciò, che non solamente il discorso, ma la sensazione ancora non può mai precisamente venire dal corpo; ma non ammettono la sensazione, se non dove ammettono anche il discorso, perchè la sensazione, che da se stessa non conosce la verità, secondo la loro opinione, non ha alcun uso, se non d'eccitare la parte, che la conosce.

E sostengono, che le sensazioni non servono a nulla per ispiegare, o per fare i movimenti corporei, perchè, anzi che cagionarli, elleno li seguono, di modo che, per discorrer bene, bisogna dire: v'è il tal movimento, dunque ne segue la tal sensazione; e non v'è la tal disposizione, dunque ne ha a seguire il tal movimento.

Per quello, che risguarda l'immortalità dell'Anima umana, ella non ha difficoltà alcuna, secondo i loro principj; imperocchè avendo stabilito con tutta la Scuola, ch'ella sia distinta dal corpo, perchè sente, perchè intende, perchè vuole; in una parola, perchè ella pensa, dicono, che non resta altro da considerare, se non che Dio, il quale ama le

sue

sue opere, conserva generalmente a tutte le cose l'essere, quando l'ha dato loro una volta. I corpi si possono ben disciogliere, le loro particelle si possono separare, e gettare qua, e là, ma neppur per questo saranno mai annichilate: dunque, se l'Anima è una sostanza distinta dal corpo, per la stessa ragione, ovvero tanto maggiormente Dio le conserverà il suo essere; e non avendo parti, dee sussister eternamente in tutta la sua integrità.

## §. XIV.

*Conchiusione di questo Trattato, dove si dimostra nuovamente l'eccellenza della natura umana.*

Abbiamo vedute le due opinioni, che sono sostenute intorno all'Anima delle bestie da quelli, che hanno conosciuto, che non si può senza un grande assurdo, nè attribuir loro la ragione, nè far che la materia abbia sensazione. Ma lasciando da parte le opinioni, richiamiamo alla memoria le cose, che abbiamo costantemente trovate, ed osservate nell' Anima ragionevole.

Primieramente, oltre le operazioni sensitive tutte impegnate nella carne, e nella materia, noi vi abbiamo ritrovate le operazioni intellettuali così superiori al corpo, e così poco comprese nelle di lui disposizioni, che anzi tutto al contrario elleno lo dominano, lo fanno ubbidire, lo destinano alla morte, e lo sacrificano.

Abbiamo veduto eziandio, che col nostro intelletto discerniamo le verità eterne, chiare, ed incontrastabili. Sappiamo, che sono sempre le medesime, e noi siamo sempre gli stessi in riguardo loro; sempre egualmente rapiti dalla loro bellezza, e convinti della loro certezza; segno certo, che non si mutano, e ch' ella medesima ha in se un capitale, ch' è parimente immutabile.

Imperocchè bisogna osservare a questo proposito, che queste verità eterne sono l'oggetto naturale del nostro intelletto. Per mezzo loro egli riferisce naturalmente tutte le operazioni umane alla loro regola; tutt' i discorsi a' primi principj conosciuti per se stessi, come eterni, ed invariabili; tutte le opere dell' arte, e della Natura, tutte le figure, tutt' i movimenti alle proporzioni occulte, che ne fanno e la bellezza, e la forza. In fine tutte le cose generalmente a' decreti della sapienza divina, ed all' ordine immutabile, che le fa andare in concorso.

Che se queste verità eterne sono l' oggetto naturale dell' intelletto umano per la convenienza, che si trova fra gli oggetti, e le potenze, si vede quale sia la di lui natura, ch' essendo nato conforme alle cose, che non sono mutabili, deve avere in se un principio di vita immortale.

E fra queste verità eterne, che sono l'oggetto naturale dell' intelletto, quella, ch' egli conosce come la primaria, nella quale tutte l'altre sussistono, e si riuniscono, si è, che v' è un primo Ente, il quale intende tutto con certezza, che fa tutto quello,

lo, che vuole, ch'è egli stesso la sua regola; la cui volontà è nostra Legge, e la cui verità è nostra vita.

Sappiamo, che non v'è cosa alcuna tanto impossibile, come il contrario di queste verità; e che non si può mai supporre, senza aver il capo stravolto, o che questo primo Ente non vi sia, ovvero; che sia mutabile; ovvero; che vi possa essere una creatura intelligente, che non sia stata fatta per intendere, e per amare questo principio del suo essere.

Da ciò abbiamo veduto; che la natura dell'Anima è d'esser formata a somiglianza del suo Autore; e questa conformità ci dà a conoscere un principio divino; ed immortale.

Imperocchè; se v'è qualche cosa tra le creature, che meriti di durare eternamente, senza dubbio lo sarà la cognizione, e l'amore di Dio; e colui, ch'è nato espressamente per esercitare queste divine operazioni.

Chiunque l'esercita, le vede così giuste; e così perfette; che vorrebbe esercitarle per sempre; e noi abbiamo in questo esercizio l'idea di una vita eterna; e beata.

Le Storie antiche; e moderne fanno fede; che questa idea di vita immortale si trova almeno confusamente in tutte le Nazioni, che non sono affatto brutali; ma quelli, che conoscono Iddio, l'hanno chiarissima; e distintissima. Imperocchè veggono; che la natura ragionevole può vivere eternamente felice, ammirando le grandezze di Dio; i consigli

sigli della sua sapienza, e la bellezza delle sue opere.

E noi abbiamo qualch' esperimento di questa vita, quando ci apparisce qualche verità illustre, e che, contemplando la Natura, ne ammiriamo la sapienza, che ha fatta ogni cosa con un ordine così bello.

Ivi noi gustiamo un piacere così puro, che ogni altro piacere in paragone ci sembra un nulla. Questo è quel piacere, che ha fatto dare in trasporti anche i Filosofi, e che ha fatto loro desiderare, che la Natura non avesse date agli uomini alcune voluttà sensuali, perchè queste voluttà intorbidano in noi il piacere di gustar la verità purissima.

Chi vede Pitagora, rapito d'aver ritrovati i quadrati delle parti di un triangolo rettangolo, uguali al quadrato del lato sottoposto all'angolo retto, sacrificare un'Ecatombe in rendimento di grazie: Chi vede Archimede, attento a qualche nuova scoperta, scordarsi di bere, e di mangiare: Chi vede Platone celebrare la felicità di quelli, che contemplano il bello, ed il buono, primieramente nelle arti, in secondo luogo nella natura, ed in fine nella loro sorgente, e nel loro principio, ch'è Dio: Chi vede Aristotile lodare quei felici momenti, ne' quali l'Anima non è posseduta da altro, che dall'intelligenza della verità, e giudicare, che solo una tal vita sia degna d'esser eterna, e d'esser la vita di Dio: Ma chi vede i Santi talmente rapiti da questo divino esercizio, di conoscere, di amare, e di lodar Dio, che non l'abbandonano mai, e ch'estinguo-

guono, per continuarlo durante tutto il corso della loro vita, tutt'i desiderj sensuali: chi vede, dico io, tutte queste cose, riconosce nelle operazioni intellettuali un principio, ed un esercizio di vita eternamente felice.

E il desiderio di una tal vita nasce, e si fortifica tanto più in noi, quanto più noi disprezziamo la vita sensuale, e che coltiviamo con maggior diligenza la vita intellettiva, e spirituale.

E l'Anima, che intende questa vita, e che la desidera, non può comprendere, che Iddio, il quale le ha data questa idea, e le ha inspirato questo desiderio, lo abbia fatto per verun altro fine.

E non bisogna immaginarsi, ch'ella perda questa vita perdendo il suo corpo, imperocchè noi abbiamo veduto, che le operazioni intellettuali non sono come le sensazioni attaccate agli organi corporei. E quantunque per la corrispondenza, che si dee ritrovare in tutte le operazioni dell'Anima, l'intelletto si serva de' sensi, e delle immagini sensibili, non si riempie però della verità, prevalendosi di essi, ma volgendosi verso la verità eterna.

I sensi non apportano all'Anima la cognizione della verità; la eccitano, la risvegliano, l'avvertiscono d'alcuni effetti. Ella è stimolata a ricercare le cagioni, ma non le discuopre, ella non ne vede le connessioni, nè i principj, che li fanno muovere, se non in un lume superiore, che viene da Dio, o ch'è Dio stesso.

Iddio dunque è la verità da se stessa sempre presente a tutti gli spiriti, e la vera sorgente dell'

 intel-

intelligenza, la quale non vede il lume, se non per questa parte; e vive, e respira per mezzo di lei.

Onde fintanto che Iddio resterà all'Anima (e da se stesso mai manca a quelli, che ha fatti per se medesimo, ed il suo lume benefattore non si ritira mai, se non da quelli, che traviano volontariamente): quanto, io dico, che Iddio resterà all'Anima, altrettanto viverà la nostra intelligenza; e qualunque cosa sia per accadere de' nostri sensi, e del nostro corpo, la vita della nostra ragione è in sicuro.

Che se la nostra Anima ha bisogno d'un corpo, essendo nata a questo fine di stargli unita, la legge della Provvidenza vuole, che il più degno resti vincitore, e Iddio renderà all'Anima il suo corpo immortale, più tosto, che lasciar l'Anima in uno stato in certo modo violento, ed imperfetto per mancanza di corpo.

Ma riduciamo questi discorsi in poche parole. L'Anima nata per considerare queste verità immutabili, e per considerare Iddio, in cui s'uniscono tutte le verità, in questa maniera si trova conforme a quello, ch'è eterno.

Conoscendo, ed amando Iddio, ella esercita le operazioni, che meritano maggiormente di durare in perpetuo.

In queste operazioni ella ha l'idea di una vita eternamente felice, e ne concepisce il desiderio. Ella s'unisce a Dio, ch'è il vero principio dell'intelligenza, e non teme punto di perderlo, perdendo

il

il corpo, tanto più, che la sua sapienza eterna, la quale fa servire l'inferiore al più degno, se l'Anima ha bisogno di un corpo per vivere nella sua naturale perfezione, le renderà più tosto il suo, che lasciar mancare questa intelligenza per questo difetto.

In questa maniera l'Anima conosce d'esser nata per esser felice per sempre, e di più, che, rinunciando a questa felicità eterna, una disgrazia eterna sarà il di lei supplizio.

Per lei dunque non v'è più annichilamento, dopo che il Creatore l'ha cavata dal nulla per farla godere della sua verità, e della sua bontà. Imperocchè, siccome chi s'attacca a questa verità, ed a questa bontà, merita più che mai di vivere in questo esercizio, e vederlo durare eternamente; quello parimente, che se ne priva, e se n'allontana, merita di veder durare per tutta l'eternità la pena del suo mancamento.

Queste ragioni sono sode, ed incontrastabili a chi le sa penetrare; ma il Cristiano ha altre ragioni, che sono il vero fondamento della sua speranza, cioè la parola di Dio, e le sue promesse immutabili. Promette la vita eterna a quelli, che lo servono, e condanna i ribelli ad un supplizio eterno. Mantiene fedelmente la sua parola, e non si muta; e siccome ha adempiuto a vista di tutto il mondo quello, che ha promesso di suo Figliuolo, e della sua Chiesa, l'adempimento di queste promesse ci assicura la verità di quelle della vita futura.

Viviamo dunque con questa speranza; passiamo

la nostra vita senz' attaccarci al Mondo. Non mettiamo la nostra attenzione in quello che si vede, ma in quello che non si vede, perchè, come dice l'Apostolo, quello che si vede è passeggero, e quello, che non si vede, dura per tutta l'eternità.

F I N E.

IN-

# INDICE

De' capi contenuti nel Trattato della Cognizione di Dio, e di se medesimo.



§. XII.

Capo II. Del corpo.

Cap. III. Dell' unione dell' Anima col corpo.

§. XX.

Cap. IV. Di Dio, Creatore dell' Anima, e del corpo, ed Autore della loro unione.



di

Cap. V. Della diversità fra l' Uomo, e le bestie.

F I N E.

# TRATTATO

DELLA

# CONCUPISCENZA

*DI MONSIGNOR*

JACOPO-BENIGNO BOSSUET

VESCOVO DI MEAUX.

✽ ✽
✽
✽ ✽

VENEZIA,

MDCCXCVIII.

PRESSO PIETRO ZERLETTI.

*CON LICENZA, E PRIVILEGIO.*

# TRATTATO DELLA CONCUPISCENZA, OVVERO SPIEGAZIONE DI QUESTE PAROLE DI S. GIOVANNI

*Non vogliate amare il Mondo, nè le cose, che sono nel Mondo.*

I. Jo. II. 15. 16. 17.

## CAPO I.

*Parole dell' Apostolo s. Giovanni contro il Mondo, confrontate con altre del medesimo Apostolo, e di Gesucristo. Cosa sia questo Mondo, che l' Apostolo ci proibisce d' amare.*

Non vogliate amare il Mondo, nè le cose, che sono nel Mondo. Se v' ha alcuno, che ami il Mondo, costui non ha in se l' amore del Padre. Poichè quanto mai è nel Mondo, tutto è concupiscenza della carne, e concupiscenza degli occhi, e superbia di questa vita; la quale concupiscenza non vie-

ne dal Padre, ma viene dal Mondo. Ed il Mondo passa, ed insieme la concupiscenza di lui. Ma chi fa il volere di Dio, dura in eterno. *Nolite diligere Mundum, neque ea quæ in Mundo sunt. Si quis diligit Mundum, non est caritas Patris in eo. Quoniam omne, quod est in Mundo, concupiscentia carnis est, & concupiscentia oculorum, & superbia vitæ; quæ non est ex Patre, sed ex Mundo est. Et Mundus transit, & concupiscentia ejus. Qui autem facit voluntatem Dei, manet in æternum.*

I. Joan. II. 15. 16. 17.

L'ultime parole di questo Apostolo ci fanno vedere, che *il Mondo*, di cui parla in questo luogo, sono coloro, chè antepongono le cose visibili e transitorie alle invisibili ed eterne.

Bisogna pertanto considerare, a chi egli addirizzi queste parole. Basta perciò leggere le parole antecedenti a queste: Io scrivo a voi, Figliuoli amatissimi, che tutt' i vostri peccati vi sono rimessi nel nome di Gesucristo. Io scrivo a voi, padri, che avete conosciuto quello, ch' è dal principio, cioè quello, ch' è il vero Padre da tutta la eternità. Io scrivo a voi, giovanetti, che siete nel principio della vostra gioventù, che avete vinto il maligno. Io scrivo a voi, piccioli figliuolini, che avete riconosciuto vostro Padre. Io scrivo a voi giovani, che siete nel vigor dell' età, che siete coraggiosi, che la parola di Dio è in voi, e che avete vinto il maligno. Dopo di che tosto soggiugne: Non vogliate amar il Mondo, con ciò, che di sopra fu rapportato. *Scribo vobis, filioli, quoniam remittuntur vobis peccata propter nomen ejus. Scribo vobis,*

*patres, quoniam cognovistis eum, qui ab initio est. Scribo vobis, infantes, quoniam cognovistis Patrem. Scribo vobis, juvenes, quoniam fortes estis, & verbum Dei manet in vobis, & vicistis malignum.* Ibid. II. 12. 14.

Cioè conforme a quanto disse il medesimo Apostolo nel cominciamento del suo Evangelio, parlando di Gesucristo: Era egli nel Mondo, e il Mondo è stato fatto da lui, e il Mondo non l'ha conosciuto. *In mundo erat, & mundus per ipsum factus est, & mundus eum non cognovit.* E tutto ciò Joan. I. 10. ha origine da quelle parole del Salvatore: Io v'infonderò lo spirito di verità, che il Mondo non può ricevere, perchè non lo vede, e non lo conosce, cioè non sa, chi egli sia: *Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum.* E altrove: Se il Mondo vi odia, Ibid. XIV. 17. sappiate, che odiò me prima di voi. Se voi foste stati persone di Mondo, il Mondo amerebbe quel, ch'era suo; ma perchè voi non siete del Mondo, anzi v'ho io eletti dal Mondo, io ve ne ho cavati fuora, per questo il Mondo vi odia: *Si Mundus vos odit, scitote quia me priorem vobis odio habuit. Si de Mundo fuissetis, Mundus quod suum erat diligeret. Quia vero de Mundo non estis, sed ego elegi vos de Mundo, propterea odit vos Mundus.* Ibid. XV. 18. 19.

E altrove: Voi nel Mondo sarete in angustia: ma confortatevi; io ho vinto il Mondo: *In Mundo pressuram habebitis: sed confidite; ego vici Mundum.* E finalmente: Io feci palese il vostro nome, Ibid. XVI. 33. o Padre, a quegli uomini, che voi avete cavati dal

 Mon-

Mondo per darli a me: *Manifestavi nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi de Mundo.* Io non prego per il Mondo, ma per questi, che mi avete dati, perchè sono vostri: *Non pro Mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi, quia tui sunt.* Ormai io non sono più nel Mondo, io torno a voi, e l'ora di venire a voi è già venuta; e questi restano nel Mondo, ed io vengo a voi: *Et jam non sum in Mundo, & hi in Mundo sunt, & ego ad te venio.* Io ho lasciata loro la vostra parola, ed il Mondo li ha odiati, perchè non dipendono dal Mondo, siccome nè anche io non dipendo dal Mondo. Io non vi prego, che li caviate dal Mondo, ma bensì, che li salviate dal male, cioè, che li guardiate dal Mondo. Santificateli nella verità: *Ego dedi eis sermonem tuum, & Mundus eos odio habuit, quia non sunt de Mundo, sicut & ego non sum de Mundo. Non rogo, ut tollas eos de Mundo, sed ut serves eos a malo. Sanctifica eos in veritate.* Non sono più del Mondo, come neppur io sono più del Mondo: *De Mundo non sunt, sicut & ego non sum de Mundo.* Giusto mio Padre, il Mondo non v'ha conosciuto. Io sì v'ho conosciuto, e questi pure conobbero, che voi mi avete mandato: *Pater juste, Mundus te non cognovit; ego autem te cognovi, & hi cognoverunt, quia tu me misisti.*

Ibid. XVII. 6.

Ibid. 9.

Ibid. 11.

Ibid. XIV. 15. 16. 17. 25.

Tutte queste parole del Salvatore bene dimostrano, che tutti coloro, i quali professano d'essere suoi Discepoli, sono tolti fuori dal Mondo, perchè sono santificati nella verità; che la parola di Dio è in loro; ch'essi la conoscono, mentre il Mondo non

la

la conosce ; e ch' essi conoscono Gesucristo , lo seguitano , e l'imitano . La vita del Mondo adunque è una vita lontana da Dio e da Gesucristo ; e la vita Cristiana , la vita de' Discepoli di Gesucristo è una vita conforme alla sua dottrina ed a' suoi esempj . Questo è quanto s. Giovanni ci spiega più distintamente con queste affettuose parole : Figliuoli amatissimi , giovani e vecchi , io ve lo scrivo , ve lo replico , ve lo inculco ; non vogliate amare il Mondo ; non vogliate amar quelli , che si attaccano alle cose sensibili , a' beni frali e manchevoli : non li amate nel loro inganno , non li seguite nel loro errore : amateli per cavarneli , come Gesucristo amò i suoi Discepoli , che ha tratti fuora del Mondo , fuora della corruzione ; ma guardatevi bene dall' amarli come amatori del Mondo , dall' entrare in commercio con essi , in società con essi , dall' imparare le loro massime , dall' imitare i loro esempj , non essendovi fra loro che corruzione . E perchè ? per questi tre motivi : perchè nel Mondo non v' è che concupiscenza della carne , concupiscenza degli occhi , e superbia della vita : *Omne quod est in Mundo , concupiscentia carnis est , & concupiscentia oculorum , & superbia vitæ* . Le quali cose sono tutte ingannatrici , incostanti , manchevoli , e che mandano alla perdizione anche i loro amatori . Sì bene , egli è così ; e così credo : è lo Spirito Santo , che lo dice per bocca dell' Apostolo ; ma bisogna tuttavia proccurare d' intenderlo , a fine di odiare il Mondo con intendimento maggiore .

1. Joan. II. 16.

## CAPO II.

*Concupiscenza della carne qual sia, e quanto il corpo sia pesante all' anima.*

La concupiscenza della carne è qui senz' altro l' amor de' piaceri, che dilettano i sensi; poichè sì fatti piaceri ci attaccano a questo corpo mortale (di cui s. Paolo dicea: Sono io pure un uomo infelice! Chi mi libererà dal corpo di questa morte? *Infelix ego homo! Quis me liberabit a corpore mortis hujus?*) e di esso ci rendono schiavi; il che fa dire allo stesso s. Paolo: Chi me ne libererà? Chi mi esenterà dalla sua tirannia? Chi ne romperà i lacci? Chi mi sottrarrà da giogo così pesante?

Rom. VII. 24.

I pensieri de' mortali sono timidi, e pieni di fiacchezza, e le nostre previdenze sono incerte; perchè il corpo corruttibile aggrava l' anima, e l' abitar sulla terra opprime lo spirito nato a pensar molto: e difficilmente formiamo giudizio delle cose terrene: a grande stento troviamo quelle, che abbiamo avanti gli occhi; ma quelle, che sono in Cielo, chi mai le penetrerà? *Cogitationes enim mortalium timidæ, & incertæ providentiæ nostræ. Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, & terrena inhabitatio deprimit spiritum multa cogitantem: Et difficile æstimamus, quæ in terra sunt, & quæ in prospectu sunt, invenimus cum labore. Quæ autem in cælis sunt, quis investigabit?* Il corpo atterra la sublimità de' nostri pensieri, e ci

Sap. IX. 15. 16.

ci attacca alla terra, quando ognuno di noi non dovrebbe respirare, che Cielo. Questo peso ci sopraffà: e questo intrico appunto è stato creato per tutti gli uomini; questo è il giogo pesante, imposto a tutt' i figliuoli d' Adamo, dal dì che sono usciti dal ventre della loro madre, fino a quello della sepoltura, in cui a seppellirsi rientrano in seno della madre comune, ch'è la terra. *Occupatio magna est omnibus hominibus, & jugum grave super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturæ in matrem omnium*. Così l'amor de' piaceri, che dilettano i sensi, attaccandoci al corpo, che per la sua mortalità diventò il giogo più crudele e più grave, che l'anima portar possa, è la cagione manifestissima della sua schiavitù, e delle sue debolezze.

*Eccl. XL. 1.*

## CAPO III.

*Peso de' corpi come s' intenda secondo la Scrittura: egli consiste nelle miserie, e passioni, che in noi da esso provengono.*

Questo giogo pesante, che opprime i figliuoli di Adamo, non è altro (come s'è dianzi veduto) se non che le infermità della loro carne mortale, che l'Ecclesiastico annovera in questi termini: Essi hanno le inquietudini, gli spaventi d'un cuore sempre agitato, le immaginazioni delle loro speranze fallaci, e troppo arrischiate, e del giorno orribile della morte. Tutti questi mali sono sparsi in tutti

gli

gli uomini, cominciando da chi sta assiso in trono, fino a chi giace in terra e nella polvere per la sua povertà, o sopra la cenere nella sua afflizione, e nel suo dolore; da chi è vestito di porpora, e porta corona, fino a chi è coperto del più aspro canape. Il furore, la gelosia, il tumulto delle passioni, l'agitazione dello spirito, il timor della morte, la collera, ed i lunghi tormenti, che l'accompagnano sinchè dura, le risse, ed i mali tutti, che alle risse vengono dietro: tutto ciò in tutti si estende. Nel tempo di riposo, e nel letto, ove col sonno si ristorano le forze, l'affanno ci accompagna; i sogni notturni stravolgono i nostri pensieri; appena prendiamo un po di riposo, che tutto ad un tratto, così in sogno come vegliando, ci assaltano i travagli; il cuore s'inquieta co' suoi fantasmi, come se fosse allora uscito da rischi d'una giornata campale; quando l'uomo è più in sicuro, allora balza in soprassalto, e stupisce d'aver avuto tanto spavento per nulla. Tutte queste inquietudini sono effetto di un corpo agitato, e di un sangue commosso, che manda alla testa vapori malinconici: perciò queste agitazioni, sì delle passioni, che de' sogni, si trovano in ogni carne, dall'uomo fino alla bestia, e si trovano sette volte più ne' peccatori, ne' quali i terrori della coscienza vanno congiunti con le infermità comuni della natura. A che si debbono aggiungere le morti violenti, il sangue sparso, i duelli, la spada, le oppressioni, le carestie, le mortalità, e gli altri flagelli tutti di Dio. Tutte queste cose (che da prima non erano fra gli uomini) sono state

crea-

creare per castigo de' malvagi, e per costoro è venuto il diluvio. E l'origine di tutti questi mali si è, perchè tutto quello, che viene dalla terra, ritorna alla terra, come tutte le acque vengono dal mare, e nel mare ritornano. *Cogitationes eorum, & timores cordis, adinventio expectationis & dies finitionis: a residente super sedem gloriosam usque ad humiliatum in terra, & cinere: ab eo qui utitur hyacintho, & portat coronam usque ad eum qui operitur lino crudo: furor, zelus, tumultus, fluctuatio, & timor mortis, iracundia perseverans, & contentio: & in tempore refectionis in cubili somnus noctis immutat scientiam ejus. Modicum tanquam nihil in requie, & ab eo in somnis, quasi in die respectus. Conturbatus est in visu cordis sui tanquam qui evaserit in die belli. In tempore salutis suæ exsurrexit, & admirans ad nullum timorem: cum omni carne ab homine usque ad pecus, & super peccatores septuplum. Ad hæc mors, sanguis, contentio, & rhomphæa, oppressiones, fames, & contritio, & flagella: super iniquos creata sunt hæc omnia, & propter illos factus est cataclysmus. Omnia, quæ de terra sunt in terram convertentur, & omnes aquæ in mare revertentur.*

Eccl. XL. 2. 11.

In somma la mortalità introdotta dal peccato trasse sopra il genere umano questa inondazione di mali, questa serie infinita di miserie, onde nascono le agitazioni e gli sconvolgimenti delle passioni, che ci tormentano, c'ingannano, ci acciecano. Noi, che nella nostra innocenza dovevamo essere simili agli Angeli di Dio, siamo divenuti come le bestie,

e co-

e come Davide dicea, noi abbiamo perduto l'onor primiero della nostra natura: *Homo, cum in honore esset, non intellexit*, ec. Finchè l'uomo era nel suo onore, nella sua primitiva instituzione, non ha conosciuto questo vantaggio: si fece eguale a' giumenti insensati, e diventò simile ad essi. Ripetiamo una e due volte questo versetto col Salmista. Noi non piangeremo mai abbastanza le miserie e le passioni insensate, nelle quali ci precipita il nostro corpo mortale; nè tutto ciò, che al corpo ci attacca (come fa l'amor del piacere sensuale) ci fa amare l'origine de' nostri mali, e ci pone in quello stato di schiavitù, in cui siamo.

Ps. XLVIII. 25.

## CAPO IV.

*L'attacco, che noi abbiamo al piacere de' sensi, è cattivo, e vizioso.*

Per conoscere ancora più a fondo la ragione del divieto, che ci fa s. Giovanni, di non lasciarci portar via dalla concupiscenza della carne, cioè dall'affetto al piacere de' sensi, ci bisogna intendere, che questo affetto, ancorchè non sia peccato, è un male in noi, che dev'esser cacciato, un vizio, che dev'esser vinto, un'infermità, che dev'esser guarita. O si cede, e così ci abbandoniamo affatto a questo amore violento de' piaceri sensibili, rendendoci colpevoli e schiavi della carne e del peccato; o si resiste: e ciò nessuno si crederebbe obbligato di fare, se rea non fosse una tale passione.

ne. E rea visibilmente la rende il portarci, ch' ella fa al male, mentre ci porta ad eccessi orribili, alla ghiottoneria, all' ubbriacchezza, e ad ogni sorta d' intemperanze. Ciò che facea dire a s. Paolo: Io so, che il bene non dimora in me, cioè nella carne mia: *Scio enim, quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum.* E appresso: Io trovo in me una legge di ribellione e d' intemperanza, che mi dà a conoscere, qualora io voglio far bene, che ho il male vicino, e radicato dentro di me: *Invenio igitur legem volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adjacet.*

*Rom. VII. 18.*

*Ibid. 21.*

Così il male è dentro di noi, e stranamente attaccato alle nostre viscere, o sia che cediamo al piacere, o sia che gli resistiamo con un combattimento continuo: poichè, come dice s. Agostino, per non cadere nell' eccesso, bisogna combattere il male nel suo principio; ed a fine di schivare il consenso, ch' è il male già consumato, bisogna continuamente resistere al desiderio, ch' è il principio dello stesso male. *Ut non fiat malum excedendi, resistendum est malo concupiscendi.*

Una prova terribile di questo combattimento noi la facciamo nel bisogno, che abbiamo di sostentarci col nodrimento. La Sapienza del Creatore, non contenta di forzarci a questo necessario sostentamento col dolore violento della fame, e della sete, e con gl' insoffribili sfinimenti, che le accompagnano, a ciò ancora invita col diletto, ch' ell' ha congiunto con le naturali funzioni del bere, e del mangiare. Riempì ella di bene tutta la natura,

man-

mandando (come dice s. Paolo) le pioggie, ed il buon tempo, e le stagioni, che fecondano la terra di frutti, ed empiendo i nostri cuori di gioja per il convenevole alimento. *Dans pluvias, & tempora fructifera, implens cibo & lætitia corda nostra.* E quindi (al dire dello stesso s. Paolo) Dio rende testimonianza alla sua provvidenza, ed alla sua paterna bontà, che nodrisce gli uomini come gli animali, e conserva gli uni e gli altri in maniera conveniente a ciascuno.

Act. XIV. 16.

Ma gli uomini ingrati e carnali da questo piacere hanno preso motivo d'attaccarsi al corpo piuttosto che a Dio, che gli avea fatti, nè cessava di sostentarli con modi sì dilettevoli. Il piacere del nodrimento li signoreggia; *in vece di mangiare per vivere, non sembrano vivere, che per mangiare*, come quell' Antico diceva, e dopo lui s. Agostino. Que' medesimi, che sanno regolare le loro voglie, e si lasciano guidare al pasto dalla sola necessità della natura, ingannati dal piacere, e presi dal di lui solletico più che non bisogna, sono trasportati di là da' giusti limiti; insensibilmente si lasciano in preda al loro appetito, nè credono mai di avere supplito interamente al bisogno, finchè trovano gusto nel mangiare e nel bere. Così (dice s. Agostino) l'ingordigia non sa mai, dove il bisogno finisca: *nescit cupiditas, ubi finiatur necessitas*. Questa dunque è una infermità, che l'infezione della carne comunica allo spirito; un'infermità, contro di cui non si dee cessare giammai di combattere, cercando di rimediarvi con la sobrietà, e temperan-

ranza, con le astinenze e co' digiuni. Or chi avrebbe mai cuore di pensare ad altri eccessi, che ci attaccano in maniera molto più pericolosa ad un altro piacere de' sensi? Chi (replico) avrebbe cuore di parlarne, o di pensarvi, non parlandosene senz' averne rossore, e non pensandovisi senza rischio, anche quando sia a fine di biasimarlo? Oh Dio! Si ripeta ancora: chi mai oserebbe parlare di quella sì profonda e vergognosa piaga della natura, di quella concupiscenza, che lega l'anima al corpo con legami sì teneri e sì violenti, donde si pena tanto ad uscire, e che produce ancora nel genere umano disordini sì spaventevoli? Maledetta la terra, maledetta la terra, diciamolo ancora un'altra volta, maledetta la terra, onde esce fuora continuamente un fumo sì denso, vapori sì neri, prodotti da passioni sì tenebrose, che ci nascondono il Cielo e ci tolgono il lume; e donde scoppiano ancora lampi e saette della divina Giustizia contra la corruzione del genere umano.

Oh quanto il vergine Apostolo, amico di Gesù, e figliuolo della Vergine Madre di Gesù, che qual madre a lui fu data da Gesù sempre vergine, prima di spirar sulla Croce; quanto ha ragione questo Apostolo di gridare ad alta voce a' grandi ed a' piccioli, a' giovani ed a' vecchi, a' figliuoli egualmente, che a' padri: *Non vogliate amare il Mondo, nè le cose, che sono nel Mondo; poichè quanto è nel Mondo, è concupiscenza della carne*; ed un attaccamento alla caduca ed ingannevole bellezza del corpo, è uno sregolato amor del pia-

II. Jo. 1. 15.

cere

cere de' sensi, che del pari corrompe ambedue i sessi!

Oh Dio, che avete con giusto giudizio abbandonata la colpevole umana natura a questo principio d'incontinenza, voi ci avete apprestato un rimedio coll' amor conjugale; ma questo rimedio ancora fa vedere la grandezza del male, mentre tanti eccessi s' introducono nell' uso d' un rimedio sì sacrosanto. Imperciocchè questo sacro rimedio, cioè il Matrimonio, è senz' altro un bene, e bene grande; poichè è un gran Sacramento in Gesucristo, e nella sua Chiesa, ed è simbolo della indissolubile loro unione: ma questo bene suppone un male, rivolto in buon uso; vale a dire, suppone il male della concupiscenza rivolto in bene, quando si fa per essa, che la natura umana fruttifichi. E' altresì un bene, che ad un male rimedia, cioè all' intemperanza; è un rimedio de' suoi eccessi, è un freno della sua licenza. Qual pena non ha mai l'umana fiacchezza a contenersi ne' limiti del vincolo maritale espresso nel contratto stesso del matrimonio? Ciò fa dire a s. Agostino, che *assai più se ne trovano di coloro, i quali serbano una perpetua ed inviolabile continenza, che di coloro, che si mantengano entro le leggi della castità conjugale; essendo sovente* (a giudizio del medesimo santo Padre) *l' amore disordinato verso la propria donna uno stimolo occulto ad amarne delle altre*. Oh debolezza della misera umanità non mai abbastanza compianta!

Questo disordine ha fatto dire anche a s. Paolo, che

che gli ammogliati debbono vivere come se non avessero moglie: *Qui habent uxores, tanquam non habentes sint*; e le maritate per conseguenza, come se non avessero marito: cioè gli uni e le altre senza essere troppo attaccati l'uno all'altra, e senz'abbandonarsi a' sensi, senza mettere in essi la propria felicità, senza renderli padroni. Ciò pure fa dire allo stesso s. Paolo, che i carnali immersi con tutto il cuore in questi piaceri non possono piacere a Dio: *Qui in carne sunt, Deo placere non possunt*. In questo si fonda la lode della santa verginità; e su tal fondamento s. Agostino distingue tre stati della vita umana, rispetto alla concupiscenza della carne. I casti maritati fanno buon uso di questo male; gl'intemperanti ne fanno mal uso; i continenti perpetui non ne fanno uso alcuno, e nulla permettono all'amore de' sensuali piaceri.

*I. Cor. VII. 29.*

*Rom. VIII. 8.*

Diciamo dunque con s. Giovanni a tutti, ed a ciascuno de' Fedeli, giusta il loro stato: O voi, che vi abbandonate alle concupiscenze della carne, cessate di lasciarvi cattivare da questo vizio; e voi, che in casto matrimonio ne fate un buon uso, non ve le attaccate, e moderate le vostre voglie; e voi più coraggiosi, e perciò più felici di tutti gli altri, che non le accordate mai nulla, e affatto la disprezzate, perseverate in sì casta disposizione, che vi rende uguali agli Angioli di Dio: tutt'insieme abbattete questa carne ribelle, la cui legge imperiosa posta nelle nostre membra ha fatto tanto piangere e sospirare i Santi tutti: coll'esempio di

s. Paolo fortificatevi contra di essa co' digiuni; e mortificando il vostro gusto, affaticatevi per rendervi più facili le vittorie degli altri appetiti più pericolosi, e più violenti.

## CAPO V.

*La concupiscenza della carne è sparsa per tutto il corpo, e per tutt' i sensi.*

Non dobbiamo immaginarsi, che la concupiscenza della carne consista solamente nelle passioni, delle quali abbiamo poc' anzi parlato, essendo ella anzi una infetta radice, che tramanda i suoi rami per tutt' i sensi, e si diffonde per tutto il corpo. Da questo è ammorbata la vista, poichè gli occhi sono quelli, che cominciano a ricevere il veleno dell' amor sensuale; per la qual cosa dicea Giobbe: Ho fatto un patto co' miei occhi, affine di nè anche pensare di alcuna fanciulla; *Pepigi fœdus cum oculis meis, ut ne cogitarem quidem de virgine*; e s. Pietro soggiunge, che gli occhi delle persone impudiche sono pieni d' adulterj: *Oculos habentes plenos adulterii*. E Gesucristo medesimo in fine attesta, che quegli, che rimira una femmina con desiderarla, ha già peccato con lei nel suo cuore: *Omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo*.

Job. XXXI. 1.

II. Petr. II. 14.

Matth. V. 28.

Questo vizio degli occhi è diverso dalla concupiscenza degli occhi, della quale parla s. Giovanni nel nostro passo. Avvegnachè nel caso, di cui trattia-

tiamo, s'aprono gli occhi per saziarsi colla vista di bellezze mortali, ovvero per dilettarsi in vederle, ed in esser veduto. Ne rimangono ancora infette l'orecchie, allorchè o con quei pericolosi discorsi, o con quei canti effemminati si accendono, o si mantengono le fiamme dell'impuro amore, e quella occulta inclinazione, che abbiamo a' sensuali diletti, de' quali quando l'anima una volta è invaghita, perde tutto il suo vigore, s'indebolisce la sua ragione, e si dà tutta al senso ed al corpo.

Quella femmina, che ne' Proverbj va millantandosi pegli unguenti da lei sparsi sopra il suo letto, e pel soave odore, che sentesi nelle sue stanze, volendo da ciò poco dopo conchiudere: inebbriamoci di piaceri, e godiamo i desiderati abbracciamenti: *Veni, inebriemur uberibus, & fruamur cupitis amplexibus*; bastantemente con questo suo dire dimostra a qual segno conducano i grati odori inventati per indebolir l'anima; per allettarla a seguire il piacere de' sensi col mezzo di qualche cosa, la quale sembri, che direttamente non offenda l'onestà; per farsi in tal forma ricevere con minor timore, e disporla in questa guisa a staccarsi dal suo rigore; in fine per distrarre la sua attenzione da quello, in che dee naturalmente esser occupata, ch'è il riferir tutta se stessa a Dio.

*Prov. VII. 18.*

Essendo soliti tutt'i piaceri de' sensi l'un l'altro scambievolmente eccitarsi, se l'anima uno solo ne assaggia, agevolmente perviene alla sorgente, donde nascono tutti gli altri. Quindi è, che quei diletti, che si giudicherebbero essere innocentissimi, se

ognora non si usa somma cautela, aprono la via a' più rei, perchè i piccioli piaceri danno a conoscere, quanta gioja si sentirebbe ne' maggiori, e risvegliano la concupiscenza. V'è inoltre una certa mollezza, e delicatezza sparsa per tutto il corpo, la qual facendo cercare un certo riposo nelle cose sensibili, lo desta in noi, e lo mantiene nella sua vivacità. Siccome noi amiamo il nostro corpo con un affetto, che ci fa dimenticare dell'anima nostra, e dell'immagine di Dio, ch'ella porta in fronte scolpita, e non sappiamo negar niente a noi stessi; così ancora contentiamo in tutto il corpo per una eccessiva cura, che abbiamo della sua salute, e tutti questi sentimenti sono altrettanti rami della concupiscenza della carne.

Ora più non mi maraviglio, se un s. Bernardo s'intimoriva, quando i suoi Monaci erano in perfetta salute; conoscea ben egli, dove questa ci conduca, se non sappiamo coll'Apostolo castigare il nostro corpo, e ridurlo in ischiavitù colle mortificazioni, col digiuno, coll'orazione, e con una continua occupazione dello spirito. L'anime, che professano la pudicizia, fuggono l'ozio, la trascuratezza, la delicatezza, l'esser di soverchio sensitive, quella tenerezza d'affetto, che ammollisce il cuore, qualunque cosa, che alletta i sensi, le squisite vivande; altro non essendo tutto questo, che un pascolo della concupiscenza della carne, condannata da s. Giovanni, ed un mantenimento delle di lei fiamme.

CA-

## CAPO VI.

*Cosa sia la carne del peccato, della quale parla s. Paolo.*

Tutte queste cattive disposizioni della carne l'hanno fatta chiamar da s. Paolo la carne del peccato. Iddio, dice l'Apostolo, ha inviato suo Figliuolo in somiglianza della carne del peccato: *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati.* Osservate dunque in Gesucristo non la somiglianza della carne in generale, ma la somiglianza della carne del peccato. Trovasi in noi la carne del peccato per li movimenti del peccato, che portiamo nella nostra carne, per la propensione, ch'ella c'inspira al peccato, e per l'affezione, che abbiamo a' sensi. Ma in Gesucristo vi è solamente la somiglianza della carne del peccato, perchè la sua purissima carne è esente da tutt'i disordini cagionati dal peccato nella nostra. Non ha dunque la somiglianza della carne, avendo Egli una carne verissima, formata nell'utero d'una femmina, e veramente discesa dal sangue d'Abramo, e di Davide, il che prova non la somiglianza, ma la vera natura della carne. Per la qual cosa s. Paolo gli attribuisce non la somiglianza della carne, ma la somiglianza della carne del peccato, perchè senz'avere le perverse inclinazioni, i semi delle quali sono nella nostra carne, ha solamente presa la passibilità, e la mortalità di lei, cioè la sola pena del pec-

Rom. VIII. 3.

cato, senz'aver nè colpa, nè alcuno di quei cattivi desiderj, che a quella ci spingono.

Ora potremo giudicare con quanta ragione s. Giovanni ci comanda d'aver in orrore il Mondo, perchè è tutto pieno di concupiscenza della carne. Trovasi nella nostra carne un'occulta disposizione a questa universal ribellione contra lo spirito, perchè, come dice s. Paolo, la carne desidera contra lo spirito: *Caro concupiscit adversus spiritum*. Cioè che quella è la sorgente della concupiscenza dopo la corruzione della nostra natura, concorrendo tutto, come abbiamo dimostrato, a nutrire la concupiscenza, e ad indurre al peccato. Dobbiamo dunque odiarla non meno del peccato medesimo, al quale ella ci spinge.

*Galat. V. 17.*

## CAPO VII.

*Donde provenga la carne del peccato, che si trova in noi, cioè la concupiscenza della carne.*

Quando s. Paolo parlò della nostra carne, come d'una carne di peccato, sembra averci egli voluto spiegare quelle parole del Salvatore: Tutto ciò, ch'è nato dalla carne, è carne; tutto ciò, ch'è nato dallo spirito, è spirito. Non vi stupite dunque, se io vi dico, che dovete nascer di nuovo: *Quod natum est ex carne, caro est: & quod natum est ex spiritu, spiritus est. Non mireris quia dixi tibi: oportet vos nasci denuo.* Questo detto ci fa sovvenire della prima instituzione della nostra natura.

*Joan. III. 6. 7.*

Iddio

Iddio fece l'uomo retto, la qual rettitudine consisteva nella perfetta sommessione dello spirito a Dio, e del corpo allo spirito. In questo modo tutto era ben ordinato, e quest'ordine stesso è appunto ciò che noi chiamiamo la giustizia, e la rettitudine originale. Non essendovi però peccato alcuno, non v'era neppur pena, e per questa stessa ragione non v'era neppure morte, essendo la morte destinata a punir il peccato. Lungi era molto più da quello stato la vergogna; perchè Iddio non avea posta cosa alcuna tanto nel nostro corpo, quanto nella nostr'anima, se non che buona, decente, ed onesta. Era dunque allora l'opera di Dio nella sua integrità; e leggiamo per questo nella Scrittura, ch'erano ambidue ignudi, e non se ne vergognavano: *Erat autem uterque nudus, Adam scilicet, & uxor ejus, & non erubescebant.* Gen. II. 25.

Ma appena i nostri primi Genitori disubbidirono a Dio, che si nascosero. Ho udita la vostra voce, disse Adamo, e mi sono nascosto tra gli alberi, perchè io era ignudo: *Vocem tuam audivi in paradiso: & timui eo quod nudus essem: & abscondi me.* Al che Iddio soggiunse: Chi v'ha fatto conoscere, ch'eravate ignudi, se non l'aver voi mangiato il frutto, ch'io vi avea proibito? *Cui dixit: quis indicavit tibi, quod nudus esses, nisi quod ex ligno, de quo præceperam tibi, ne comederes, comedisti?* Appena che lo spirito fu disubbidiente ebbe fine la sommissione del corpo, e l'uomo conobbe la sua nudità dalla ribellione de' sensi. Si aprirono gli occhi loro, si coprirono, e si fecero una cer-

Ibid. III. 10. 11.

Ibid.

certa cintura di foglie di fico: *Et aperti sunt oculi amborum: cumque cognovissent se esse nudos, consuerunt folia ficus, & fecerunt sibi perizomata.*

Gen. III. 7. Non isdegna la Scrittura di descrivere la figura, e la materia di questo nuovo vestito per darci a divedere, che non l'usarono per difendersi dal freddo, o dal caldo, o dall'intemperie dell'aria; ma che vi fu un'altra più occulta ragione, che la Scrittura copre sotto queste parole, volendo aver riguardo all'orecchie ed al rossore degli uomini, ed insieme senza dirlo additarci, in qual parte la ribellione si facesse maggiormente sentire.

La riserva, con cui parla la Scrittura, ci fa tanto più conoscere la nostra vergogna, quanto più ella sembra di non aver l'ardire di scoprirla per non cagionarci troppa confusione. D'allora in poi le passioni della carne per giusto castigo di Dio sono divenute vittoriose e tiranniche, e l'uomo è stato precipitato nel piacere de' sensi; cosicchè quegli, dice s. Agostino, che per la sua immortalità, e per la perfetta sommissione del corpo allo spirito doveva essere spirituale nella carne medesima, è divenuto all'incontro carnale per sino allo spirito: *Qui futurus erat etiam carne spiritalis, factus est mente carnalis.* L'uomo fu interamente assoggettato al male: Iddio vide, che la malizia degli uomini era grande sopra la terra, e che tutt'i pensieri del cuore umano si rivolgeano di continuo al male: *Videns autem Deus, quod multa malitia hominum esset in terra, & cuncta cogitatio cordis intenta esset ad malum omni tempore.*

Gen. VI. 5.

Ma

Ma qual cosa era mai quella, in cui si facea maggiormente veder questo disordine? Andiamo alla fonte, e vedremo, che tanto l'occasione d'una sì gagliarda espressione della Scrittura, quanto la cagione di tutto questo male è apertamente dimostrata nelle parole, che precedono le riferite: I figliuoli di Dio videro, che le figliuole degli uomini erano belle, si presero per mogli quelle, che più loro piacquero: *Videntes filii Dei filias hominum, quod essent pulchræ, acceperunt sibi uxores ex omnibus, quas elegerant*. Il che era una nuova trasgressione del comando di Dio, che avea voluto tenerli da quelle lontani, per timore, che le figliuole degli uomini non inducessero i suoi figliuoli nella corruzione. Venne dunque tutto il disordine dalla carne, e dall'impero de' sensi, che prevalevano alla ragione. Incominciò questo disordine ne' nostri primi genitori, e dal medesimo noi pure nasciamo, essendo divenuto questo smisurato ardore il principio insieme e della nostra nascita, e della nostra corruzione. Per questo noi siamo uniti ad Adamo ribelle, ad Adamo peccatore, e siamo tutti macchiati in quello, nel quale eravamo tutti come nella sorgente del nostro essere. Le nostre insensate passioni non si manifestano tutte ad un tratto, ma la radice, donde tutte quelle germogliano, è sempre in noi per fino dalla nostra origine. La nostra vita incomincia da' sensi. Che cosa altro siamo noi nella fanciullezza, se non per così dire corpo e carne?

*Gen. VI. 2.*

Se vorremo poi andar più oltre, vedremo che noi siamo in certo modo ancora più corpo, e carne nel

seno

seno delle nostre madri, e sino dal momento della nostra concezione, dove senz' alcun esercizio della vista e dell' udito, che tra' sensi sono quelli, che possono alquanto più risvegliare la nostra ragione, eravamo una pura massa di carne senza uso di ragione, e senza intelligenza; non avendo cognizione alcuna di noi medesimi, nè altri pensieri che quelli, i quali sono talmente congiunti al movimento del sangue, che appena anche al presente possiamo da quello distinguere. Il motivo adunque, per cui disse il Salvatore, che noi siamo tutti carne, è questo, perchè nasciamo per la carne. La ragione è oppressa, e quasi spenta in quelli, che ci producono; noi da principio, e nel corso de' primi anni del nostro essere non abbiamo neppure un minimo uso della medesima; appena ella incomincia a spuntare, che tutt' i vizj a poco a poco l' attorniano; e quando essa va perfezionandosi maggiormente nel suo esercizio, incominciano nello stesso tempo a farsi sentire i gran disordini della sensualità. Questo adunque è ciò, che si comprende sotto il nome di carne del peccato.

Essendo noi sino dalla nostra concezione dati in potere del corpo, e tutti corpo, da questo primo impulso nasce, che restiamo schiavi di lui. Che sforzo non è egli necessario per farci distinguere la nostra anima dal nostro corpo? Quanti non vi sono tra noi, che non si avveggono di questa distinzione? E quegli ancora, ch' escono alquanto da questa massa di carne, e separano da questa la loro anima, non vi ricaderebbero essi di continuo per così dir

natu-

naturalmente, se non facessero perpetui sforzi per non lasciar che domini la loro immaginazione, e non solamente che domini, ma che faccia, e sia tutto in noi? Noi siamo dunque in certo modo tutti corpo, nè mai altro saremmo, se per grazia di Gesucristo non rinascessimo nello spirito.

Osserviamo un poco cosa sia la natura umana in quella innumerabile quantità di popoli, che sono ancora selvaggi, i quali non hanno spirito se non pel corpo, in cui, per così dire, la cosa più pura è l'aria che respirano. Ed i popoli più colti, e più umani escono essi per questo della carne, e del sangue? E come potranno questi uscirne, se vi sono sì pochi Cristiani, che n'escono? Qual è il divertimento, qual è l'occupazione della nostra gioventù, ch'è quell'età, in cui l'onestà vien riputata di obbrobrio? Cosa desiderano i vecchi, quando compiangono gli anni andati, e cosa vorrebbero essi insieme colla gioventù far ritornare indietro, se potessero, se non i piaceri de' sensi? Cosa dunque siamo noi, altro che carne, e sangue? E quanto dobbiamo noi odiare il Mondo, e tutto ciò, ch'è nel Mondo giusta il precetto di s. Giovanni, sì vero essendo quanto egli dice: Che tutto ciò, ch'è nel Mondo è concupiscenza della carne?

CA-

## CAPO VIII.

*Della concupiscenza degli occhi, e primieramente della Curiosità.*

La seconda cosa, che giusta s. Giovanni si trova nel Mondo, è la concupiscenza degli occhi. Deesi questa innanzi a tutto distinguere dalla concupiscenza della carne: perchè l'intenzione di s. Giovanni è di scoprirci in questo luogo un'altra fonte di corruzione, ed un altro vizio in apparenza alquanto più delicato, ma in sostanza non meno cattivo, il quale principalmente consiste in due cose, l'una delle quali è il desiderio di vedere, di sperimentare, di conoscere in somma la curiosità; e l'altra è il piacere degli occhi, quando si pascono d'oggetti d'un certo splendore, che può abbagliarli, o sedurli.

Il desiderio d'esperimentare, e di conoscere si chiama concupiscenza degli occhi, perchè gli occhi tra tutti gli altri strumenti dell'anima sono quelli, ch'estendono maggiormente le nostre cognizioni: Sotto gli occhi si comprendono in certo modo tutti gli altri sensi; essendo una stessa cosa sentire e vedere nell'usato linguaggio degli uomini: nè si dice solamente, vedete che quella cosa è bella; ma si dice ancora, vedete quanto buon odore ha questo fiore; quanto molle al tatto è questa cosa; quanto grata all'udito è questa musica. E questa è la ragione, dice s. Agostino, per cui ogni sorta di curio-

riosità si riferisce alla concupiscenza degli occhi. Il desiderio di vedere, preso in questa maniera, cioè di sperimentare, ci fa alla fine cadere nella concupiscenza della carne, la quale ci fa di continuo cercare, ed immaginare nuovi piaceri, e nuovi irritamenti della voluttà. Ma questo desiderio si estende ancor più, e per questo dobbiamo distinguere questa seconda concupiscenza dalla prima.

Sono dunque da riporsi in questa seconda classe tutte quelle vane curiosità di saper ciò, che succede nel mondo, il mistero di quell'affare, qualunque egli si sia, le cagioni per cui que' tali, che tanto s'affannano nel mondo, si sono mossi, gli ambiziosi disegni di quello e di questo, e tutta la destrezza da loro usata di coprirli con un bel pretesto, e ben sovente con quello ancora della virtù. Oh Dio che pascolo è questo per l'anime curiose, e per conseguenza deboli e vane! E cosa indi imparerete voi, che sia degno d'essere conosciuto? E' forse ella cosa degna di maraviglia il saper ciò, che muove gli uomini, e la cagione di tutt' i loro inganni, e di tutt' i loro sogni? Che frutto ne ricaverete dall' averli curiosamente investigati? e cosa altro vi produrranno che sospetti, ingiusti giudizj, ed una terribile materia pel giudizio, che farà di voi quegli, che dice: Non giudicate, e non sarete giudicati? *Nolite judicare, ut non judicemini.* *Matth. VII. 1.*

Questa curiosità si estende per sino a' secoli più rimoti de' tempi passati, e da questa proviene quell' insaziabile avidità di sapere la storia. C' interniamo per questo colla mente nel cuore degli antichi

Re,

Re, e ne' segreti degli antichi popoli, e c' immaginiamo d' intervenire alle deliberazioni del Senato Romano, agli ambiziosi consigli d'un Alessandro, d'un Cesare, e d'aver parte nella fina e gelosa politica d'un Tiberio. Se questo si fa per cavarne qualche esempio utile alla vita umana, in buon' ora si faccia; dovendosi ciò tollerare, ed ancor lodare; purchè questo esame sia fatto colla dovuta sobrietà. Ma se ciò s'intraprende, come succede nella maggior parte de' curiosi, solo per pascere di varj oggetti l'immaginazione, qual cosa vi può essere più inutile, quanto il far tante riflessioni sopra ciò che non è più in essere; l'investigare tutte le follie, che girarono pel capo d' uomo mortale; il rinnovare con tanta diligenza la memoria di quelle immagini, che furono distrutte da Dio nella sua santa Città, di quell'ombre, ch' Egli dissipò, di tutto quel seguito della vanità, che da se stesso è ricaduto nel niente, ond'era uscito? Ah figliuoli degli uomini, sino a quando avrete aggravato il cuore? Perchè amate tanto la vanità? Perchè vi dilettate di studiar tanto la bugia? *Filii hominum usquequo gravi corde? ut quid diligitis vanitatem, & quaeritis mendacium?* Psal. IV. 3.

Spettano ancora a questo stesso secondo genere di concupiscenza tutte le scienze dannate, come quella d' indovinare gli avvenimenti della vita umana (riserbata da Dio alla particolare direzione della sua Provvidenza) per mezzo delle Stelle, o de' lineamenti del volto, e delle mani, ovvero per qualunque altra egualmente frivola maniera. L'attendere

dere a scienze così vane, e così perniziose, egli è un invadere i diritti di Dio, un distruggere la confidenza, con cui dobbiamo rassegnarci alla sua volontà, un avvezzar l' animo a pascersi di cose frivole, e a trascurar le più sode. Stimo soverchio l' avvertire, essere un eccesso ancor maggiore il cercare i mezzi di consigliarsi, co' demonj, ovvero di vederli, e di parlar loro, oppure d' imparare i rimedj de' mali, che si fanno col loro ministero, o per via di patti formali, o di altri trattati con quegli spiriti riprovati. Conciossiachè, lasciando da parte, che tutte queste curiosità sono ripiene d' empietà, e d' un' abbominevole superstizione; si può in oltre aggiugnere, che elleno sono indizio d' un cerebro debole, e poco sano; di maniera che il seguir queste falsità, è uno spegnere nell' animo il vero lume, che ci fa conoscere le cose.

E questo sia detto intorno alle scienze, che vane e false giustamente abbiamo chiamate. Quanto poi alle vere, si può commettere un grand' eccesso coll' applicarvisi di soverchio, o fuor di tempo, ovvero a pregiudizio d' obbligazioni maggiori, come suole a quelli avvenire, che nel tempo, in cui deesi far orazione, o praticare la virtù, si danno alla lettura d' ogni sorta di libri, massimamente de' nuovi, di romanzi, di commedie, di poesie, e si lasciano talmente impossessare dal desiderio di sapere, ch' essi non sono più padroni di se stessi.

E per vero dire, che altra cosa è mai tutto questo, se non se una intemperanza, una malattia, un disordine dello spirito, un' aridità di cuore, una mi-

misera cattività, che non ci lascia il comodo di pensare a noi stessi, e finalmente una sorgente di errori?

Quegli ancora è schiavo di questa concupiscenza degli occhi riprovata da s. Giovanni, che vuol curiosamente investigare le cose Divine, o i misterj della Religione. Non cercate ciò ch'è sopra di voi: *Altiora te ne quaesieris*, dice il Savio; e altrove: Quegli, che vuol penetrare troppo avanti ne' secreti della Divina maestà, sarà oppresso dalla sua gloria: *Qui scrutator est Majestatis, opprimetur a gloria*; e s. Paolo: Guardatevi di non voler essere saggi più del dovere: siate saggi sobriamente, e moderatamente. *Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*. Le guide, che dobbiamo seguire, sono la fede, e l'umiltà; perchè quando si entra nell'abisso, in esso si perisce. Quanti si sono perduti per aver voluto meditar troppo i secreti della predestinazione, e della grazia, volendo giudicare, e render ragione di tutto col loro proprio ingegno, superbamente rizzandosi sopra i Dottori, e sopra gli Apostoli stessi?

*Eccl. III. 22.*

*Prov. XXV. 27.*

*Rom. XII. 3.*

Bisogna saper tanto, quanto è necessario per ben pregare Iddio, e per veramente umiliarsi; cioè, basta sapere, che il bene vien tutto da Dio, ed il male tutto da noi soli. Cosa importa l'esaminar curiosamente, quali sieno i mezzi di conciliare la nostra libertà co' Divini decreti? Non è forse bastante il sapere, che Dio, il quale l'ha fatta, la muove e la dirige a' suoi occulti fini senza distruggerla? Preghiamolo dunque, che ci diriga nella via della

la salute, e s'impadronisca de' nostri desiderj con quei mezzi, che a lui sono noti. Rimettiamoci non alla nostra, ma alla scienza di lui. Questa vita è il tempo di credere, siccome la futura è il tempo di vedere. E' un saper tutto, dice un gran Padre, il non sapere niente di più: *Nihil ultra scire, omnia scire est.*

L'animo curioso è debole e vano, e per questa stessa cagione è loquace; niente ha di massiccio, e vuol solamente ostentare un vano sapere, che non ha per oggetto l'istruire, ma solo l'abbagliar gl' ignoranti.

V'è poi un'altra sorta di curiosità, consumatrice del danaro. Vi sono alcuni, che non hanno mai rarità, giojelli, gemme, pitture, e libri rari abbastanza, senz'aver forse mai voglia di leggerli. Questa è una mera vanità ed ostentazione. Maledetta curiosità, ch'è cagione d'intollerabili spese, e dissecca la sorgente delle limosine. Ma questa può essere riferita alla seconda spezie di concupiscenza, ch'è quella degli occhi, della quale ora tratteremo.

## CAPO IX.

### *Delle cose, che appagano gli occhi.*

In questa seconda spezie di concupiscenza si prendono gli occhi letteralmente pegli occhi della carne. Primieramente è cosa certissima, che l'affezione verso le cose sensibili, e generalmente le passioni dell'animo, che per quelle si provano, hanno il

principio dagli occhi. Ma spettando tutto questo, siccome l'abbiamo detto, alla concupiscenza della carne, ci resta ora da osservare con s. Giovanni un'altra sorta di concupiscenza. Parliamo dunque così coll'Apostolo a tutt'i Fedeli: Non amate il Mondo, nè le sue pompe, nè i suoi spettacoli, nè il suo vano splendore, nè le cose che fanno rivolgere a voi gli occhi suoi, nè quelle, che abbagliano i vostri: *Nolite diligere mundum, neque ea, quæ in mundo sunt*. Voi dovete aver la vista offesa, perchè non potete accomodarvi alla modestia, nè usare mediocrità negli ornamenti, ma volete far pompa de' vostri preziosi arredi, e de' vostri doviziosi vestiti, e de' vostri magnifici palagi. Cosa importa, che queste cose sieno grandi o per se stesse, ovvero perchè sono proporzionate e convenienti al vostro stato? Considerate, che non solo volete esser rimirato, ma che volete ancor rimirare, e che niente vi sorprende nè in voi, nè negli altri, se non quel ch'è grande e singolare. E che altra cosa è questa, se non ostentazione e desiderio di distinguervi dagli altri per mezzo di cose vane? E non è questo piuttosto un contrassegno della vostra bassezza, che della vostra grandezza? Chi è di alta statura non adopera artifizio alcuno per parere più alto. Il prendere ad imprestito è indizio di povertà. Quindi lo splendore, che voi mendicate dalle cose esteriori, chiaramente dimostra, quanto siate da per voi stessi sprovveduti di cosa capace di segnalarvi.

1. Jo. 2. 15.

Deesi a questa concupiscenza degli occhi riferire l'affezione al danaro. Quello, che lo reputa qual in-

instrumento per acquistar altri beni, a cagion di esempio, per aver de' piaceri, ovvero per avanzarsi nelle dignità mondane, questi non è avaro, ma è sensuale, ed ambizioso. Ma quello, che non ardisce toccar il suo danaro, che fa solo l'uffizio di gelosamente custodirlo, e che sembra di non aversi altra ragione sopra di esso riserbata, che quella di rimirarlo; questi è l'avaro propriamente detto, che viene dal Savio descritto in questa maniera: L'avaro non si riempie del suo danaro: quegli che ama le ricchezze, non ne riceve alcun frutto: E a che serve tutto quel danaro al possessore, se non forse per rimirarlo cogli occhi suoi? *Avarus non implebitur pecunia; & qui amat divitias, fructum non capiet ex eis.... Et quid prodest possessori, nisi quod cernit divitias oculis suis?* Il danaro per lui è a guisa d'una cosa sacra, alla quale non lascia, che s'accostino le sue mani. Siccome gli animi innamorati attribuiscono nella loro fantasia all'oggetto della loro passione una singolare bellezza; così ancora quegli, di cui parliamo, attribuisce al suo danaro uno splendore non concedutogli dalla natura; ed egli è tanto abbagliato da questo falso lume, che a lui sembra men bella la luce del Sole, dalla quale pure riconoscono gli occhi ogni lor bene. E che cosa a lui giova il posseder quella cosa, che restando fuori di esso non può riempirgli l'interno? E qual bene glie ne ridonda da tante ricchezze? Questa è la ragione, per cui il Savio preferisce all'avaro quello, che beve, e che mangia, e che gode con allegrezza il frutto della sua fatica, perchè questi si riempie al-

Eccl. V. 9. 10.

meno lo stomaco, ed impingua il suo corpo. *Hoc itaque visum est mihi, bonum, ut comedat quis, & bibat, & fruatur lætitia ex labore suo.... Et omni homini, cui dedit Deus divitias, atque substantiam, potestatem ei tribuit, ut comedat ex eis, & fruatur parte sua, & lætetur de labore suo: hoc est donum Dei.*

Eccl. V. 17. 18.

Ma le ricchezze pascono solamente gli occhi, il che pure dee dirsi de' mobili, delle fabbriche, e di tutto il restante, che va unito alla vanità. La vostra è una possessione puramente superficiale, poichè non vi tocca altro che il vedere. Eppure quasi che fosse un gran bene, mai non ne siete satollo. Il mangiatore per disordinato che sia, alla fine non può passar certi termini del suo appetito, ch' è circoscritto da un limite: ma la gola degli occhi non è mai contenta, e per così dire non ha nè fine, nè fondo. L' avaro non finisce di consumarsi con una vana fatica, siegue a dire il Savio, e gli occhi di lui non si saziano delle ricchezze. *Unus est, & secundum non habet, non filium, non fratrem, & tamen laborare non cessat, nec satiantur oculi ejus divitiis.*

Eccl. IV. 8.

E altrove: Siccome l' inferno, il sepolcro, e la morte non saziano mai la loro avidità, e tutto inghiottiscono senza soddisfarsi, così gli occhi degli uomini sono insaziabili. *Infernus, & perditio nunquam implentur: similiter & oculi hominum insatiabiles.*

Proverb. XXVII. 20.

Non amate adunque il Mondo, nè le cose, che sono nel Mondo, perchè in questo tutto è pieno della concupiscenza degli occhi, altrettanto più perniziо-

niziosa, quanto ella è immensa, ed insaziabile. Non dite, che quel bene, che vi compiacete d'aver sotto gli occhi, sia vostro; perchè non avete in voi stesso da per voi il mezzo d'impadronirvene, e d'appropriarvelo, perchè non sapete per chi lo custodite, e perchè a vostro dispetto vi fugge in mille modi dalle mani o per la rapina, o pegl' incendj, e se non altro irreparabilmente per la morte. Passerà poi col medesimo inganno, e colla stessa incostanza ad un altro possessore forse da voi non conosciuto, e che non avrà attinenza alcuna con voi, ancorchè fosse vostro figliuolo; poichè un morto non ha più niente del suo; ed il figliuolo, per cui avete tanto faticato, niente vi servirà in quel soggiorno de' morti, nel quale andate, e sopra la terra appena si avrà memoria delle vostre fatiche, e si stimerà d'aver soddisfatto al suo dovere con far sembiante di piangervi alcuni giorni, e con vestire a lutto per tempo brevissimo.

E mai voi non direte a voi stesso: Per chi m'affatico io? Certamente per un erede, il quale non so se sarà pazzo, o saggio, o se dissiperà il tutto in un momento. Vi può esser cosa più vana di questa? esclama il Savio: *Rursus detestatus sum omnem industriam meam, qua sub sole studiosissime laboravi, habiturus hæredem post me, quem ignoro, utrum sapiens, an stultus futurus sit, & dominabitur in laboribus meis, quibus desudavi, & sollicitus fui, & est quidquam tam vanum?* Che stolidità maggiore può fingersi, quanto il tanto crucciarsi per riempirsi di vento? A che vi servono tante

Eccl. XXIV. 18. 19.

 fati-

fatiche, tanti spinosi pensieri cagionativi dal desiderio d'ammassare, e conservare tante ricchezze, se non porterete niente con voi, e se uscirete di questo Mondo, come vi siete entrato? *Sicut egressus est nudus de utero matris suæ, sic revertetur, nihilque auferet secum de labore suo. Miserabilis prorsus infirmitas: quomodo venit, sic revertetur.*

Ibid. V. 14. 15.

Cosa giova a quel ricco l'essersi vestito di porpora, e l'aver addobbata la sua casa nel modo conveniente ad un tanto lusso, s'egli è nell'eterne fiamme, e se in luogo de' suoi tesori ha un tesoro di collera, e di vendetta, ammassatosi nella sua vanità, secondo il detto di s. Paolo: Voi vi ammassate tesori di collera pel giorno della vendetta? *Thesaurizas tibi iram in die iræ.*

Rom. II. 5.

Ritorno dunque a dirvi, non amate il Mondo, non amate la pompa ed il vano splendore di lui, che non sa, che ingannar gli occhi; non amate gli spettacoli, nè i teatri, dove ad altro non si pensa, che a farvi essere a parte delle passioni altrui, e ad intricarvi nelle vendette, e ne' pazzi amori di lui. E qual piacer ne provereste voi, se dalle passioni degli altri non fossero eccitate le vostre? Perchè tanto compiangete l'esito infelice di quegli amori, o di quell'ambizione sfortunata ne' suoi desiderj? Perchè sentite tanto piacere, quando vedete, che queste passioni sono soddisfatte negli altri? Perchè? Perchè voi stimate dipendere la felicità, o l'infelicità da tali cose. Ne siegue dunque, che voi dite col Mondo: Quelli, che hanno questi beni sono felici: *Beatum dixerunt populum, cui hæc*

sunt.

*sunt*. E come mai sarà possibile, che possiate dire nello stesso tempo: Quelli sono felici, il Signore de' quali è Iddio. *Beatus populus, cujus Dominus Deus ejus?*

Ps. CXLIII. 15.

Volete vedere uno spettacolo degno de' vostri occhi? Cantate con Davide: Vedrò i vostri Cieli, che sono l'opere delle vostre mani; vedrò la luna, e le stelle fondate da voi: *Videbo cælos tuos, opera digitorum tuorum; lunam, & stellas, quæ tu fundasti*. Ascoltate Gesucristo, che vi dice: Considerate i gigli de' campi, e que' fiori, che durano dal mattino alla sera. Vi dico in verità, che neppur Salomone in tutta la sua gloria, e con tutto quel bel diadema, del quale sua madre gli ha cinto il capo, non è così riccamente addobbato, quant' uno di questi fiori: *Considerate lilia agri, quomodo crescunt . . . Dico autem vobis, quod nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis.* Osservate que' ricchi tappeti, con cui la terra principia nella novella stagione a coprirsi; quanto picciole sono tutte l'altre cose a paragone di quest' opere sì grandi di Dio? Vedesi in queste la semplicità congiunta con la grandezza, l'abbondanza, la profusione, l'inesausta ricchezza, che gli costarono una sola parola, e che sono pure da lui con una sola parola conservate. Tutti questi belli oggetti si fanno da voi vedere e rimirare solo, perchè alzate il pensiero al loro autore incomparabilmente più bello. Conciossiachè se gli uomini sorpresi dalla bellezza del Sole, e di tutta la natura, ne rimasero tanto storditi, che li riconobbero per altrettante

Psal. VIII. 4.

Matth. VI. 28. 29.

Deità; perchè non fecero essi riflessione, quanto più bello esser debba quegli, che le creò, e ch' è il Padre della bellezza? *Quorum si specie delectati, Deos putaverunt; sciant quanto his dominator eorum speciosior est: speciei enim generator hæc omnia construit*. Volete voi ornar qualche cosa degna de' vostri pensieri? Ornate il tempio di Dio, e dite di nuovo con Davide: Signore, ho amata la bellezza, e l' ornamento della vostra casa, e la gloria del luogo, dove abitate: *Domine dilexi decorem domus tuæ, & locum habitationis gloriæ tuæ*. Dal che poi conchiude: Non fate, che l'anima mia si perda cogli empj: *Ne perdas cum impiis Deus animam meam;* perchè ho amati i veri ornamenti, nè mi sono lasciato sedurre da un vano splendore.

Sap. XIII. 1.

Psal. XXV. 8.

Ibid. 9.

Gli uomini fanno vedere le loro figliuole, acciocchè sieno uno spettacolo di vanità, e l'oggetto de' pubblici desiderj, e le addobbano a guisa d'un tempio: *Filiæ eorum compositæ: circumornatæ ut similitudo templi*. In questa guisa trasferiscono ad uso di questi cadaveri, e di questi sepolcri imbiancati gli ornamenti, che sono dovuti, o Signore, al vostro tempio: e con ciò pare, ch' eglino pretendano di farle adorare in luogo di voi. Così fomentando questi la lor vanità, e quella degli altri, tutto per conseguenza è pieno d'errore, e di corruzione. Ah fedeli, ah figliuoli di Dio riconoscete la sciocchezza di queste folli concupiscenze: perchè tramutate voi le vostre necessità in vanità? L'aver bisogno di una casa per difendersi necessariamente dall' ingiurie dell' aria; di nutrimento per riparare le

Psalm. CXLIII. 12.

le forze, che vanno di continuo mancando; l'aver bisogno d'un letto per prendere riposo nella stanchezza, e per ritrovare il sonno, durante il quale la ragione è per così dire legata, e seppellita: tutte queste cose sono deplorabili miserie dell'uman genere. Eppure gli uomini fanno servire tutte queste prove, e tutte queste testimonianze della loro debolezza per uno spettacolo della loro vanità; e sembra, che vogliano gloriarsi, e trionfare dell'infermità, dalla quale sono per ogni lato circondati.

Ma se gli altri uomini si gonfiano de' loro proprj bisogni, e pajono volersi addobbare colle loro proprie miserie per nasconderle a se stessi; tu almeno, o Cristiano, discepolo della verità, allontana i tuoi occhi da quest' inganni: abbi sulla tua tavola il necessario sostentamento del tuo corpo, e non un sontuoso apparecchio. Oh quanto sono felici quelli, che ritirandosi umilmente nella casa del Signore si prendono piacere della povertà delle loro picciole celle, e dei pochi e vili utensili, de' quali hanno bisogno in questa vita, ch'è solo un'ombra di morte, per non vedervi altro, che la loro infermità, ed il pesante giogo loro imposto dal peccato! Oh felici le sacre Vergini, che non vogliono esser più lo spettacolo del Mondo, e che vorrebbero nascondersi a se stesse sotto il sacro velo, che le circonda! Felice quella dolce violenza, che fassi agli occhi per non vedere le vanità, e per dire con Davide: rivolgete altrove i miei occhi, acciocchè non le vegga: *averte oculos meos, ne videant vanitatem*. Felici quelli, che sebbene atteso il loro

Psalm. CXVIII. 37.

sta-

stato si trovano in mezzo al Mondo; pure a guisa di quel santo Re non sono a quello affezionati, ma lo sorpassano senza invaghirsene; che giusta il detto di s. Paolo si servono di questo Mondo, come se non se ne servissero; e che portando il diadema in capo, dicono con Ester: Signore voi sapete quanto io dispregi questo segno d'orgoglio, e tutto ciò che può servire alla gloria degli empj, e quanto la vostra serva non si è mai rallegrata, che in voi solo, o Dio d'Israello! *Et nosti, quia oderim gloriam iniquorum . . . Tu scis necessitatem meam, quod abominer signum superbiæ . . . . Et nunquam lætata sit ancilla tua . . . nisi in te, Domine Deus Abraham.* Oh felici quelli, che ascoltano questo gran precetto della legge: Non seguitate i vostri pensieri, ed i vostri occhi, imbrattandovi in diversi oggetti, il ch'è la corruzione, e come dice il sacro Testo, la fornicazione degli occhi: *Nec sequantur cogitationes suas, & oculos per res varias fornicantes.* Felici in somma quelli, che ascoltano s. Giovanni, il quale conoscendo interamente l'abominazione congiunta tanto agli sguardi d'un animo curioso, quanto agli occhi corrotti dalla vanità, va loro di continuo replicando: Non amate il Mondo, in cui tutto è pieno d'inganno, e di corruzione per la concupiscenza degli occhi. *Nolite diligere mundum, quoniam omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis est, & concupiscentia oculorum.*

Esth. XIV. 15. 16. 18.

Num. XIV. 15.

I. Jo. II. 15. 16.

CA-

## CAPO X.

*Della superbia della vita, ch' è la terza spezie di concupiscenza condannata da s. Giovanni.*

Ancorchè la curiosità e l'ostentazione, delle quali abbiamo parlato sin qui, pajano esser rampolli della superbia; spettano però esse piuttosto alla vanità. La vanità ha un non so che di più esteriore e di più superfiziale della superbia, riducendosi ella interamente all'ostentazione da noi riferita alla concupiscenza degli occhi. La curiosità non si propone altro fine, che di farsi ammirare per un vano sapere, e con ciò distinguersi dagli altri uomini. Dalla stessa radice è prodotta l'ostentazione delle ricchezze, ch' è unicamente occupata in cercare una vana singolarità.

Ma la superbia è una più profonda corruzione, facendo ella, che l'uomo lasciato in potere di se medesimo per un eccesso dell'amor proprio, reputi se stesso come il suo Dio. Chi diviene superbo, dice s. Agostino, lascia il bene, ed il principio comune, al quale dobbiamo tutti esser uniti, ch'è Iddio solo, e fa di se stesso il suo bene, ed il suo principio, o il suo autore; ch'è lo stesso, che farsi il suo Dio: *Relicto communi, cui omnes debent hærere principio, sibi ipsi fieri, & esse principium.*

Questo è quel vizio, che penetrò nell'intimo delle nostre viscere, allorchè il serpente in persona d'Eva

d' Eva ci disse : Voi sarete, come Dei : *Eritis sicut Dii*. E questo mortal veleno fu da noi inghiottito, quando restammo succumbenti alla tentazione. Questo medesimo s' è insinuato per sino nel midollo delle nostre ossa, ed ha resa infetta tutta l' anima nostra. E questa è la generale idea della terza concupiscenza chiamata da s. Giovanni col nome di superbia. La intitola poi lo stesso, superbia della vita, perchè tutta la vita è da lei corrotta, mercechè ella è come il vizio radicale, donde pullulano tutti gli altri vizj, e si fa vedere in tutte le nostre azioni. Ma la parte più mortale di lei è l' esser quanto più secreta, tanto più pernizioso pascolo del nostro cuore.

*Gen. III. 5.*

## CAPO XI.

### *Dell' amor proprio, ch' è la radice della Superbia.*

Per conoscere più addentro la natura d' un sì profondo vizio, forza è, che andiamo all' origine del peccato, ed ascendiamo sino a quel detto del Savio : Iddio fece l' uomo retto : *Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum*. La rettitudine dell' uomo consisteva in amar Dio con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima, con tutt' i suoi pensieri, con tutte le sue forze, con tutta la sua intelligenza, con un perfetto amore; e per amore di lui medesimo; e di amare se stesso in lui, e per lui. Questa è la vera rettitudine dell' anima, questo

*Eccl. VII. 30.*

sto il vero ordine, questa la vera giustizia. Ed in fatti egli è ben giusto, che si porti amore a quello, ch'è amabile, ed un grande amore a chi merita d'essere grandemente amato, e così ancora è giustissimo l'amar sommamente e perfettamente quello, ch'è sommamente e perfettamente amabile. Sicchè si dovrà inevitabilmente portar tutto l'amore a quello, che merita d'essere unicamente amato, e che raccoglie in se stesso quanto v'è d'amabile e di perfetto; di maniera che nè si consideri, nè si ami più se stesso, se non per lui.

Tal è adunque la rettitudine, in cui l'uomo è stato creato, nella quale appunto consistea la bellezza della creatura ragionevole fatta all'immagine di Dio; perchè essendo Iddio la bontà e la bellezza stessa, ciò ch'è fatto a sua immagine dee necessariamente esser bello. Avendo però questa bellezza relazione a quella di Dio, di cui è l'immagine, essa dipende interamente dal suo principio, e per conseguenza doveva amare lui solo con un amore illimitato. Ma l'anima avendo veduta la sua propria bellezza, se ne compiacque in se medesima, e si addormentò nel contemplare la sua propria eccellenza. Con lasciare per lo spazio d'un sol momento di riferire se stessa a Dio, dimenticandosi della sua dipendenza, fissò prima lo sguardo sopra se stessa, indi restata in suo potere, ed ingannata dalla sua propria libertà, che a lei parve tanto bella e tanto dolce, ne volle fare un funesto esperimento: *Sua in æternum libertate deceptus*. Quindi l'uomo cercando d'esser libero, e di sottrarsi dall'impero di

di Dio, e dalle leggi della sua giustizia, divenne schiavo del suo peccato.

Chi non ama Dio, ama solo se stesso, e chi non ama se non se stesso, non badando se non alla sua propria volontà, ed al suo piacere, non è più ubbidiente alla volontà di Dio; e restando incapace di esser mosso dalla considerazione del bene altrui, non solo è ribelle a Dio, ma è ancora insaziabile, intrattabile, ingiusto, irragionevole contro degli altri, volendo, che tutto serva non solo a' suoi vantaggi, ma ancora a' suoi capricci.

Iddio, ch'è giusto, ha pubblicata una sua giustissima legge nel Libro della Sapienza, e l'ha giustificata colla maniera da lui osservata verso gli empj: Chi chiunque pecca contra lui sia punito per mezzo delle cose medesime, che l'hanno fatto peccare: *Per quæ peccat quis, per hæc & torquetur.*

Sap. XI. 17. Quindi la creatura ragionevole è stata da lui fatta in maniera, che s'ella cerca se stessa, ella stessa diventa il suo castigo, e ritrova il suo supplizio, dove ha trovata la cagione del suo errore. Essendo adunque l'uomo divenuto peccatore col cercare se stesso, trovato che si ebbe, divenne infelice; perchè Iddio avendogli sottratti i suoi doni, non gli lasciò, che la mera sostanza dell'essere, acciocchè fosse l'oggetto della sua giustizia, ed il soggetto, sopra cui potesse esercitare la sua vendetta. Così l'uomo dopo la colpa altro non trovò più in se stesso che quello, che vi può essere senza Dio; cioè l'errore, la bugia, l'illusione, il peccato, il disordine delle sue passioni, la propria sua ribellione

con-

contra la ragione, l'inganno della sua speranza, gli orrori della sua terribile disperazione, le ire, le gelosie attossicate, le acerbità contra quelli, che lo frastornano nel suo privato bene, da lui preferito al bene universale, che non ci può da nessuno se non da noi stessi esser levato, e che solo basta per tutto il restante.

Si trovano dunque nelle nostre passioni, e nella nostra ignoranza il peccato insieme e la sua pena; e nelle prime origini, e nella continuazione il principio, e la consumazione dell'inferno. Avvegnachè da questa sorgente scaturiscono quelle rabbie, quelle disperazioni, quel verme divoratore, che rode la coscienza, e finalmente quell'eterno pianto nelle fiamme inestinguibili, che sono prodotte dal fondo del nostro peccato. Io farò uscire, dice il Profeta, un fuoco dal mezzo di te per divorarti: *Producam ignem de medio tui, qui comedat te*. I nostri peccati sono quelli, che accendono il fuoco della vendetta Divina, la quale tramanda poi nell'anima quella penetrante fiamma, che la divora, con farle sentire un vivo, ed insopportabile dolore. Questi sono gli effetti dell'amor di noi stessi, che da principio è cagione del nostro peccato, e poi del nostro supplizio.

*Ezech.* XXVIII. 18.

CA-

## CAPO XII.

### *Contrarietà dell' amor di Dio, e dell' amor proprio.*

Conoscendosi le cose contrarie l' una per mezzo dell' altra, l' ingiustizia dell' amor proprio si conosce dalla giustizia della carità, che viene allontanata ed esclusa dall' amor proprio. S. Agostino le definisce così tutte e due: *La carità*, dice il Santo, *è un amor di Dio, che fa dispregiare per sino se stesso*; e per contrario, *la cupidità è l' amor di se stesso, che fa dispregiare per sino Dio medesimo*. Quando si dice in questa definizione, che l' amore di Dio è tale, che fa dispregiare per fino se stesso, questo dispregio di se stesso dee intendersi relativamente a Dio, paragonandosi con lui, ed in questo senso non si può dubitare, che si possa dispregiare se stesso, senza dubitare de' primi principj della ragione e della giustizia. Il dispregio è direttamente opposto alla stima. E qual cosa puossi stimare a paragone di Dio? E cosa potrà a lui paragonarsi, essendo egli quello ch' è, ed il restante essendo un nulla a petto di lui? Per la qual cosa dice il Profeta: Le nazioni innanzi a Dio altro non sono, che una gocciola d' acqua, ed a guisa d' un picciol granello in una bilancia, e le più vaste contrade non sono, che un poco di polve: *Ecce gentes quasi stilla situlæ, & quasi momentum stateræ reputatæ sunt: Ecce insulæ quasi pulvis exiguus.*

An-

Ancorchè non si possa trovare cosa più vile di questa; tuttavia questa espressione non basta alla Scrittura, parendole d'aver dato troppo alla creatura. Si ristrinse dunque dentro a termini più rigorosi e più accurati, dicendo: Tutte le nazioni innanzi a Dio sono, come se non fossero, ed egli le stima come un nulla: *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, & quasi nihilum, & inane reputatæ sunt.*

*Isa. XL. 15.*

*Ibid. 17.*

Volete voi di più? Egli non parla d'un uomo in particolare, ma di tutta una nazione, in confronto di cui un uomo solo vien riputato un niente. Con tutto ciò questa medesima nazione in se stessa non è altro che una gocciola d'acqua, un picciol granello, una vil massa di polve: e non solo una nazione non è altro che questo, ma in oltre tutte le nazioni sono ancor meno, e non sono altro che un nulla. Quanto più Dio va radunando molte cose insieme, tanto più disprezza ciò, che a bella posta raccoglie. Una nazione non è altro che una gocciola d'acqua, e tutte le nazioni cosa saranno? Forse qualche cosa di più? Anzi tutto al rovescio: perchè quanto più cose create s'uniscono insieme, tanto più in quelle comparisce il loro nulla.

Non dobbiamo dunque maravigliarci, che l'amor di Dio faccia disprezzare per sino noi stessi: nè potendovi essere disprezzo maggiore di se medesimo, quanto il reputarsi un niente; ella è cosa giustissima l'essere un nulla rimpetto a Dio, e l'avere un sommo disprezzo di se medesimo. Non ci resta che il dire con s. Michele: *Chi è come Iddio?*

Chi è che merita d'essergli paragonato, o d'essere nominato in faccia a lui? Egli è quello ch'è, e la pienezza dell'essere non si trova in altro che in lui. Moltiplicate pure le creature, ed accrescete sempre più le loro perfezioni sino all'infinito, che non saranno mai altro a ben considerarle in loro medesime, che un non essere. Cosa giova il radunare molti non essere? E che altra cosa risulterà da quelli, che un mero non essere? Così è al certo. Ama dunque Dio, o uomo, perchè egli solo è quello, ch'è, ed amalo talmente, che tu abbi te stesso a disprezzo come un nulla.

Ma l'uomo in luogo d'avanzarsi nell'amore di Dio, com'era il dovere, sino a disprezzare se stesso, si è tanto all'incontro inoltrato nell'amare se stesso, ch'è giunto per sino a disprezzar Dio, ed ha voluto talmente seguire la sua propria volontà, che si è dimenticato di quella di Dio, non se n'è più ricordato in conto alcuno, e a dispetto di lei ha proseguito il suo viaggio, ed ha voluto operare, e contentarsi indipendentemente da Dio, ponendo la di lui proibizione in non cale, come s'egli del tutto non vi fosse. In questa guisa il niente tiene per nulla quello, ch'è; ed in luogo di disprezzare se stesso per amore di Dio, ch'è la somma giustizia, pospone la gloria, e la grandezza di Dio, solo possessore dell'essere, alla propria sua soddisfazione, ancorchè egli non sia altro, che un nulla, il che è l'eccesso dell'ingiustizia, e dell'errore.

CA-

## CAPO XIII.

*Quanto debole sia reso l'uomo dall'amor proprio.*

Quegli, che reputa Dio per un nulla, aggiunge al natural suo niente quello della sua ingiustizia, e del suo errare, perdendo egli, e non Iddio il suo grado. Ciò facendo niente può togliere a Dio, ma leva bensì a se stesso il suo appoggio, il suo lume, la sua forza, ed il fonte di ogni suo bene, e diventa cieco, ignorante, debole, impotente, ingiusto, malvagio, schiavo del piacere, e nemico della verità. Chiunque cerca una cosa non per quello, ch'essa è, ma per quello che gli piace, non ha per oggetto la verità: imperciocchè, prima che cosa alcuna piaccia o dispiaccia a' nostri sensi, v'è una verità, ch'è il naturale alimento degli animi nostri.

Secondo questa verità, la qual è la nostra regola, e non secondo il nostro piacere, dobbiamo indirizzare i nostri desiderj. Conciossiachè la verità, la quale per dir così, fa il piacere di Dio, è Dio medesimo; e così ancora noi stessi siamo il nostro piacere, preferendoci a Dio.

Ma ahimè! che noi non possiamo più niente, dappoichè abbiamo riputato Dio per un niente con trasgredir la sua legge, e con operare, come s'ella non vi fosse. Questo appunto fecero i nostri primi genitori, e questo è il vizio ereditario della nostra natura. Il Demonio dice a noi, come a loro: Perchè v'ha Iddio proibito questo frutto così bello alla

vista, e così dolce al palato? *Cur præcepit vobis Deus?* D'allora in poi il piacere esercita sopra di noi tutto il suo potere, ed ogni minima lusinga de' sensi prevale alla forza della verità.

## CAPO XIV.

*Cosa aggiunga la superbia all' amor proprio.*

Qualunque anima, ch'è affezionata a se stessa, e corrotta dal suo amor proprio, è in certo modo superba e ribelle, poichè ella trasgredisce la legge di Dio. Ma quando l'uomo la trasgredisce, o perchè è vinto dal dolore, come quando succumbe alla calamità, ovvero perchè è allettato dal piacere de' sensi; questa è anzi debolezza, che superbia. La superbia, di cui parliamo, consiste in una certa chimerica fortezza, che fa l'anima indocile, fiera, sciolta d'ogni timore, e che la fa aspirare ad una spezie d'indipendenza per un eccessivo amore della sua libertà. E questa è la cagione, per cui ella prova un certo particolar piacere nel disubbidire, e si adira che nella proibizione, che le vien fatta.

Questa lagrimevole disposizione ci viene da s. Paolo spiegata con queste parole: Il peccato m'ha ingannato per mezzo della legge, e per mezzo di lei m'ha data la morte: *Peccatum occasione accepta per mandatum seduxit me, & per illud occidit.* Cioè, come l'espone s. Agostino, il peccato m'ha ingannato con una falsa dolcezza, *falsa dulcedine*, che m'ha fatta provare nel trasgredire la probizio-

*Rom. VII. 11.*

ne,

ne, e per questa via m'ha data la morte, essendomi io altrettanto più volentieri per una strana malattia della mia volontà piegato verso il piacere, quanto più questo mi diveniva dolce per la proibizione: *Quia quanto minus licet, tanto magis libet.* In questa guisa la legge doppiamente m'ha data la morte, e perchè coll'espressa trasgressione del comandamento ha dato l'ultimo essere al peccato, e perchè coll'efficace allettamento della proibizione ha eccitato il desiderio: *Incentivo probibitionis, & cumulo prævaricationis.*

L'origine d'un tanto male è questa, che col trasgredire la proibizione noi facciamo un certo uso della nostra libertà, dal quale siamo ingannati; e che non considerando, che la vera libertà della creatura dee consistere in un'umile sommessione della sua alla sovrana volontà di Dio, la facciamo all'incontro consistere nella nostra propria volontà, affettando una certa indipendenza contraria alla prima instituzione della nostra natura, che non può essere veramente libera e felice, che sotto l'impero di Dio.

Ma in tal maniera noi ci facciamo liberi alla foggia degli animali, che non hanno altra legge, che i loro desiderj, essendo le loro passioni la legge loro inspirata dalla natura. Laddove la creatura ragionevole, che ha un'altra natura, ed un'altra legge impostale da Dio, è libera in diversa maniera nel sottomettersi volontariamente alla sovrana ragione di Dio, della quale è uscita la sua. Commette perciò ella un grandissimo mancamento, quando

 ripo-

ripone il suo piacere nello scuotere questo fortunato giogo, del quale così dice Gesucristo: il mio giogo è leggero, ed il mio peso è dolce: *Jugum meum suave est, & onus meum leve.* Siccome ancora, quando si fa libera a guisa d'un insensato animale in conformità di quel detto; L'uomo vano si leva in superbia, e si stima nato alla libertà, qual puledro di asino tra le selve: *Vir vanus in superbiam erigitur, & tanquam pullum onacri se liberum natum putat.*

Matth. XI. 30.

Job. XI. 12.

A questa superbia, che proviene da un'indocile ed irragionevole libertà, deesi aggiugnere un'altra singolarmente dimostrataci da s. Giovanni in questo passo, ch'è un certo amore nell'anima della sua propria grandezza, fondata sopra una sua particolare eccellenza, e questo è il più profondo, ed insieme il più pernizioso vizio della creatura ragionevole.

## CAPO XV.

### *Descrizione della caduta dell'uomo, che consiste principalmente nella sua superbia.*

La caduta dell'uomo non può comprendersi, se prima non si conosce lo stato, e l'ordine, che l'anima ragionevole occupa per sua natura tra quelle cose, che si chiamano beni.

Primieramente v'è il supremo Bene, ch'è Dio, il quale è l'oggetto di tutte le virtù, e la fonte di tutte le felicità dell'anima ragionevole. Vi sono

poi

poi i beni inferiori, che sono gli oggetti sensibili e materiali, da' quali l'anima può ricevere qualche impressione. In mezzo a queste due sorte di beni risiede ella stessa, potendo col suo libero arbitrio o sollevarsi agli uni, o chinarsi verso gli altri, cosicchè in questo modo ella tiene uno stato di mezzo tra tutto quello, che v'è di buono.

Per questo suo stato adunque ella è il più eccellente di tutt'i beni dopo Dio, al quale però è infinitamente inferiore, ma insieme di molto superiore a tutti gli oggetti sensibili, a' quali non può unirsi senza separarsi da Dio, e senza fare una orribile caduta. Ma per cadere sì basso, forza è, che per dir così ella passi per mezzo, ch'è ella stessa; e questo senza fallo è il primo laccio, da cui resta presa. Avvegnachè non trovando ella sotto Dio, al quale dee unirsi, e nel quale dee trovare la sua felicità, cosa alcuna, che sia più eccellente di se medesima, per esser fatta ad immagine di lui, da questo procede la sua prima caduta: onde con somma ragione disse s. Agostino, *che l'uomo cadendo d'alto, e decadendo da Dio, cade prima sopra se stesso*. Quindi perdendo egli in questo modo le sue forze, dovrà certamente cadere ancor più basso; e non potendo esso poi fare in modo, sicchè i suoi desiderj si appaghino di se medesimo, passano questi agli oggetti sensibili ed inferiori, de' quali viene fatto schiavo. Conciossiachè essendo egli ridotto in ischiavitù del suo corpo, cui conosce esser soggetto alle cose esteriori ed inferiori, ne siegue, ch'egli stesso dipenda da quelle, e che sia costret-

to di cercare in questi oggetti i piaceri, che sono da questi tramandati a' suoi sensi.

Questa è appunto l'intera caduta dell'uomo, che può rassomigliarsi ad un'acqua, la quale da un alto monte cade prima sopra un alta rupe, onde poi si disperde quasi in infinito, e si precipita ne' più profondi abissi. Così ancora l'anima ragionevole cadendo da Dio sopra lei medesima, si vede poi precipitata tra le cose più basse di tutte l'altre.

Questa è la vera immagine della caduta della nostra natura, l'estremo effetto della quale noi esperimentiamo in questo corpo, che ci opprime, ed in questo piacer de' sensi, che ci tengono in ischiavitù. In questa guisa noi, ch'eravamo nati per comandare alla natura corporea, le siamo ora inferiori, e siamo veri schiavi di lei; tal è l'estremità della nostra caduta.

Ma prima di cadere sì basso, come abbiamo detto, dovevamo cadere sopra noi stessi. Perchè siccome l'acqua, che cade prima sopra una rupe, nel luogo dove cade, fa un'escavazione, e vi fa una profonda impressione: così ancor l'anima cadendo sopra di se, fa primieramente in se medesima una profonda piaga, che consiste nell'impressione della sua propria eccellenza, e della sua propria grandezza. Perciò si persuade ella sempre mai d'essere una cosa degna d'ammirazione, e si sazia in contemplando la propria sua perfezione, conceputa da se come straordinaria, fino a pretender di soggettarsi quanto si vede all'intorno, dal che poi ne scaturiscono l'ambizione, la dominazione, l'ingiusti-

zia,

zia, e l'invidia, e sino in oltre ad attribuirsi come suo quanto è in se medesima; e da ciò procede la presunzione delle proprie sue forze. E tutte queste cose sono quelle, da cui si dee dedurre l' origine della superbia.

## CAPO XVI.

### *Divisione degli effetti della Superbia in due parti principali.*

Comprendesi adunque dalle cose dette fin qui, che la superbia, o sia l'amore, e l'opinione della sua propria grandezza, come fu da noi definita, produce due principali effetti; l'uno de' quali è di voler superare in tutto gli altri; e l'altro d'attribuire a se stesso la propria sua eccellenza.

Quanto al primo effetto, potrebbesi per avventura stimare, ch' egli s' incontri solamente ne' dotti, o ne' ricchi; e che sia lungi dalla plebe avvezza alla fatica, alla povertà, ed alla dipendenza. Ma quelli, che considerano le cose più addentro, conoscono, che questo vizio è comune a tutti gli stati, e che dal sommo all' infimo tutti sono da lui signoreggiati. Osservisi solamente con quanta fatica si riconciliano gli animi degli uomini della più vil condizione, allorchè nascono tra loro risse, o litigj per cagione d' ingiurie. Veggonsi in simili incontri gli animi profondamente esulcerati e pronti a prendersi qualunqne eccessiva vendetta, ch' è il trionfo della superbia. Sogliono tra gli abitanti de' villaggi insorgere

gere acerbissime contese per le panche nelle Chiese parrocchiali, e sovente giungono per sino a dire, che non frequenteranno più la Chiesa, se non si dà loro soddisfazione, nè vogliono ascoltar ragione, o cedere ad autorità alcuna. Dalla qual cosa ben si conosce, esservi in queste anime basse la stessa piaga della superbia, e lo stesso fomite, che accende le guerre tra' popoli, e che stimola gli ambiziosi a metter tutto sossopra per rendersi distinti dagli altri. E' ancora agevole cosa l'osservare ne' villaggi stessi, esservi alcuni, che vogliono dominare, ed occupare il primo luogo tra tutt'i loro eguali, il che è un chiaro argomento, che la superbia, ed il desiderio di superare gli altri esercita anche sopra le persone basse la stessa e forse maggior tirannia, che sopra gli altri uomini.

E per passare dall'anime rozze alle più colte, quante cautele non si hanno dovute usare nell'elezioni delle dignità non meno del secolo, che delle Religioni, e delle Chiese, per ovviare all'ambizione, alle frodi, a' raggiri, a' secreti maneggi, alle promesse, a' più esecrandi trattati, a' patti simoniaci, ed agli altri disordini pur troppo comuni in questo genere; eppure con ciò altro in fine forse non si è fatto, che coprire, o palliare questi vizj, senz'averli mai potuti estirpare. Quanto è dunque infelice questa terra, che da ogni lato è tutta infetta dal veleno della superbia!

Ascoltiamo s. Paolo, che ci dimostra i frutti di lei con queste parole: I frutti della carne, dice l'Apostolo, intendendo sotto questo nome la superbia,

bia, sono l'inimicizie, le dispute, le gelosie, le collere, le risse, sotto le quali debbonsi comprendere le guerre, le dissensioni, gli scismi, l'eresie, le sette, le invidie, gli omicidj, i quali sono per lo più cagionati dalla vendetta, figliuola della superbia; le maldicenze, che col loro dente più velenoso di quello delle vipere penetrano per sino sul vivo nella riputazione, ch'è la seconda vita del prossimo: *Manifesta autem sunt opera carnis, quæ sunt... inimicitiæ, contentiones, æmulationes, iræ, rixæ, sectæ, invidiæ, homicidia*. Tutte queste pesti del genere umano, che coprono tutta la faccia della terra, sono altrettante parti della superbia, ed altrettanti rampolli germogliati da quest'avvelenata radice.

*Gal. V. 19.*

Tratteniamoci alquanto di grazia a considerare ciascuno di questi vizj da s. Paolo solamente per nome accennati, e poi vedremo, quanto vasto sia l'impero della superbia. Nelle guerre, nel loro orribile apparato, nei loro funesti effetti, cioè nelle stragi, e nelle desolazioni, che cagionano al genere umano, pur troppo si provano gli eccessi più grandi di essa; mercechè ad altro fine per lo più non sono dirette queste cose, che a saziare il desiderio di dominare, e della gloria, della quale sono sitibondi quelli, che hanno le redini del Mondo nelle loro mani. Le sette, e l'eresie fanno ancor meglio conoscere, qual sia l'indole della superbia, poichè non da altro motivo vengono spinti coloro, i quali per acquistarsi nome tra gli uomini, vogliono staccarli violentemente da Dio, da Gesucristo, e dalla

sua

sua Chiesa, e farli loro Discepoli, che prendano la denominazione da essi.

Se vogliamo poi considerare l'ampiezza della malignità della superbia ne' vizj più comuni, basta, che consideriamo alquanto l'invidia, e la maldicenza sua figliuola; e vedremo tutti gli uomini pieni di veleno, e di odio vicendevole, che mutando le lingue in arme più pungenti d'una spada, e più veloci d'un dardo, mettono in rovina quanto lor si presenta. Proviene tutto questo, perchè essendo ognuno idolatra di se medesimo, vuol vedersi ogni cosa sotto i piedi, ed acquistarsi un'ingiusta superiorità con denigrare tutto il genere umano. Questo è il primo effetto della superbia, che si fa vedere al di fuori.

S'insinua questo in tutte le passioni, e fa, che le altre concupiscenze più materiali e più carnali giungano all'estremo. Osserviamo una femmina superba per la sua bellezza, per la sua ostentazione, e per li suoi ornamenti. Chiaro si vede, ch'ella vuol vincere, e che vuol essere adorata come una Dea dell'uman genere. Ma ella fa prima a se stessa quest'adorazione, essendo l'idolo di se medesima; e dopo essersi adorata, ed ammirata da se, vuole tutto assoggettare al suo impero. Così Jezabelle, ancorchè vinta e prigioniera, stima di far cader l'armi di mano al vincitore coll'affacciarsi alla finestra, e far mostra della sua vana bellezza; anche Cleopatra crede d'avere negli occhi e nel volto una certa forza, che le faccia cadere a' piedi i Capitani più vittoriosi; e perchè erasi avvezzata a ripor-

tar

tar somiglianti vittorie, quando queste le mancano, ad altro che alla morte non sa ricorrere. Ogni secolo ha avute di queste donne famose per la loro beltà, che ci sono dal Savio descritte con queste parole: Ella ha rovesciate infinite persone trafitte da' suoi strali: ogni ferita, ch'ella fa è mortale, ed i più gagliardi sotto i colpi di lei vi restarono estinti: *Multos vulneratos dejecit, & fortissimi quique interfecti sunt ab ea.*

Prov. VII. 26.

In questo modo entra la gloria nella concupiscenza della carne. Uomini e donne pretendono a gara d'essere vincitori. Tra gli Assirj, (diceasi nel padiglione di Oloferne) è cosa ignominiosa, che una donna deluda un uomo col fuggire dalle sue mani. *Fœdum est apud Assyrios, si fœmina irrideat virum agendo, & immunis ab eo transeat.*

Judith. XII. 11.

Qual è oggidì la nazione, che non sia in questa parte somigliante agli Assirj? Dov'è il luogo, che non si reputino a gloria queste infami vittorie? Dove non sono lodati que' gran corruttori della modestia, che si gloriano di sapere con tant'arte disporre i loro lacci, che non vi sia virtù capace di sfuggire dall'impurità delle loro mani? Entra dunque la gloria ne' lor sensuali desiderj, e si figurano esservi una certa eccellenza da una parte nel farsi desiderare, e dall'altra nel corrompere; ovvero, per usare i termini della Scrittura, nell'umiliare un sesso debole, e fiacco.

CA-

## CAPO XVII.

*Paragonasi la superba debolezza d'un uomo amatore delle lodi con quella d'una femmina, che vuol esser tenuta per bella.*

Concedetemi, Signore, ch'io possa alquanto considerare sotto gli occhi vostri la debolezza della superbia, ed il vano piacere delle lodi, con cui siamo adescati. Cosa è dunque la lode, o mio Dio, se non la manifestazione d'un favorevole giudizio, che gli uomini fanno di noi? Se poi questo giudizio, e questa manifestazione si fa palese a molti, allora chiamasi gloria, cioè una celebre, e pubblica lode. Ma se queste lodi, o Signore, sono false, ovvero ingiuste, quanto grande è il mio errore di tanto compiacermene? E se sono vere, donde può mai venire quell'altro mio errore, ch'io meno mi diletto della verità, che della testimonianza, cui le rendono gli uomini? Sarà forse di ciò la cagione, perchè non affidandomi del mio proprio giudizio, desidero, che la stima, ch'io ho di me stesso, sia avvalorata dalla testimonianza degli altri, e se fosse possibile di tutto il genere umano? Ho dunque io sì poca cognizione della verità ch'io debba andare a cercarla nell'altrui opinione? O pure proviene questo, ch'essendomi pur troppo note le mie debolezze, ed i miei difetti, che non possono occultarsi al tribunale della mia coscienza, voglio piuttosto a guisa d'uno specchio infedele considerarli nella te-

sti-

stimonianza di quelli, a' quali con tanta cura m' ingegno di celarli? E qual debolezza potrà mai paragonarsi a questa?

Mirate quella donna innamorata della sua frale bellezza, che serve a se stessa d' ingannevole specchio, col mezzo di cui s' immagina di poter rinfrescare l' estenuate sue carni, e rinnovare le già spente fattezze; ovvero di rappresentare con bugiarda dipintura ciò, ch' ella non è più, falsamente stimando di poter ricuperare quel, che l' è stato dagli anni levato. Pari a questo è l' inganno, e pari la debolezza della lode, della stima, e della gloria; la gloria per lo più altro non essendo, che uno specchio, nel quale si fa comparire il falso con un certo splendore.

Che cosa è mai la gloria d' un Cesase, ovvero d' un Alessandro, di que' due idoli del Mondo, i quali sembra, che anche al presente si sforzino gli uomini di porli nel più alto delle umane cose colle loro lodi, e colle loro ammirazioni? Che cosa è, dissi, la loro gloria, se non una confusa moltitudine di false virtù, e di splendidi vizj, che acquistando un gran lustro per mezzo d' azioni piene d' un mal inteso valore, andando elleno finalmente a terminare in ingiustizie, o per lo meno in cose caduche, hanno sedotto il genere umano, ed hanno fatto travedere la mondana sapienza, allacciata ancor essa in somiglianti errori, e trasportata dalle stesse passioni? *Vanità delle vanità, ed ogni cosa è vanità.* Quanto più la superbia si crede d' aver dato nel solido, tanto più è vana e bugiarda.

Ma

Ma supponendo ancora, che la lode sia unita colla virtù, e colla verità, come naturalmente dovrebbe esserlo; non è egli tuttavia un grande errore di non potere stimare la virtù senza la lode degli uomini? Sarà dunque la virtù così poco pregiata da per se stessa innanzi agli occhi di Dio? Dà egli forse in premio all'uomo virtuoso una cosa sì lieve? E da chi sarà ella stimata, se gli uomini saggi non se ne contentano? Osservo con tutto ciò, che un s. Agostino, quel sì grand'uomo, così umile, e tanto persuaso, che non si dee desiderar la lode, se non come un bene di quello, che loda, il quale dee riputarsi felice per aver conosciuta la verità, e per aver fatta giustizia alla virtù; osservo, dissi, che un Uomo così Santo facendo l'esame di se stesso innanzi agli occhi di Dio, per così dire, si tormenta nell'investigare, se gli piacciano le lodi per riguardo a se stesso, ovvero per quelli, che gliele davano, e se egli non voglia essere amato dagli uomini per altri motivi, che per quello di giovar loro; e in somma, s'egli sia un superbo, oppure un virtuoso; tanto occulto è il male della superbia; tanto egli è intimamente unito alle nostre viscere; tanto sottile, ed impercettibile è il di lui allettamento: e tanto è vero, che gli umili per sino alla morte hanno da temere, che sotto l'umiltà non stia nascosta qualche mistura di superbia, e che non sieno tentati da un vizio, che si riceve col respirare l'aria del Mondo, e la radice del quale noi portiamo in noi stessi.

CA-

## CAPO XVIII.

### *Un bell' ingegno: un Filosofo.*

Ora parleremo d'un'altra spezie di superbia, voglio dire d'un'altra spezie di debolezza. Vi sono certuni, che consumano tutta la loro vita a ripulire un verso, ed a lavorare un periodo, in somma a render piacevoli certe cose non solamente inutili, ma ancor perniziose, come sarebbe a cantare i loro amori, e ad empiere il Mondo delle sciocchezze della loro sregolata gioventù.

Ammirando questi ciecamente le proprie lor opere, non possono tollerar quelle degli altri, e nelle Corti de' Grandi, gli errori e le debolezze de' quali vanno adulando, proccurano di far partigiani alle loro poesie. Se accade, che riportino, o che sembri loro di riportare l'applauso del pubblico, gonfj di questo o vano, o immaginario avvenimento, ripongono la loro felicità in una certa confusione di voci, ed in uno strepito eccitato nell'aria, mettendosi così nel numero di quelli, che sono in questo modo dal Profeta rampognati: Voi, che vi pavoneggiate nel niente: *Qui lætamini in nihilo*. Essendo poi loro riferita qualche critica fatta a' loro versi, si fanno giustizia da se o con un apparente dispregio, o con un vero dolore; di maniera, che per non vederli afflitti, debbono concorrere in gran numero gli amici loro, o piuttosto i loro adulatori a sentenziare a lor favore, e ad assicurarli dell' ap-

*Amos VI. 14.*

approvazione del pubblico. Pongono però essi tutta la lor attenzione nell'osservare il pubblico giudizio, nel quale per ordinario hanno più luogo la fantasia, ed il capriccio, che la ragione, non riflettendo a quel severo Giudizio, in cui saranno dalla Verità condannate l'inutilità della loro vita, la vanità delle loro fatiche, la viltà delle loro adulazioni, ed insieme il veleno delle loro satire mordaci, o de' loro pungenti epigrammi, e massimamente la soavità, e l'amenità, che avranno sparsa con le loro velenose scritture, nemiche della pietà, e della modestia. Se il loro secolo sembra di non favorire le loro follie, aspettano essi, che sia lor fatta giustizia dalla posterità, parendo loro un bene, ed una felicità l'esser lodati tra gli uomini per quelle opere, che saranno state e dalla loro coscienza, e da Dio stesso condannate, e che avranno loro accesa un'eterna fiamma per condannarle. O inganno! o cecità! o vano trionfo della superbia!

Passiamo ad un'altra sorta di superbia. I Filosofi condannano queste vane composizioni. In apparenza non v'è giudizio più grave, nè più vero di quello, che Socrate, e Platone, e gli altri Filosofi al loro esempio, formarono delle opere de' Poeti. Non hanno questi, dice Platone, riguardo alcuno alla verità, ma purchè dicano cose, che piacciano, nulla più cercano. Per la qual cosa trovansi ne' loro versi detti favorevoli ad opinioni tra loro opposte; leggonsi maravigliose sentenze a favore, e contra della virtù; i vizj sono ugualmente lodati, e biasimati, altro non ricercandosi per compimento delle

lor

lor opere, che l'armonia, o la bellezza de' versi. Questo stesso Filosofo ha raccolto molti versi d'Omero in favore, e contro la virtù, parendo, che il Poeta poco si curi qual partito sia poi per essere abbracciato da chi legge. E purchè il leggitore sia sforzato di confessare d'aver sentito piacere nell' ascoltarlo, stima d'aver soddisfatto alle regole dell' arte: a guisa appunto d'un Dipintore, che non curandosi d'aver dipinti oggetti, che inducano al vizio, o che rappresentino la virtù, reputa d'aver fatto il suo uffizio, se ha perfettamente imitata la natura. Quindi, seguita a dir Platone sotto il nome di Socrate, quando ne' Poeti si trovano grandi, e maravigliose sentenze, chi vorrà internarsi, e disputarvi sopra con loro, vedrà ch' essi non le intendono. E perchè mai? dice il Filosofo; perchè pensando solamente a piacere, non si prendono sollecitudine alcuna di cercar la verità.

Veggonsi per questo presso Virgilio il vero ed il falso con ugual magnificenza descritti. Se gli viene in pensiero di spiegare nella sua Eneide l'opinion di Platone circa l'intelligenza, che anima il mondo, lo fa con tutta la magnificenza. Se il capriccio e l'estro poetico lo spigne a descrivere il concorso degli atomi, che fortuitamente raduna i primi principj della terra, de' mari, dell'aria, e del fuoco, e farne indi uscir l'universo senza ricorrere per disporlo in buon ordine al soccorso della Divinità; sarà non meno buon Epicureo in una delle sue Egloghe, che buon Platonico nel suo Eroico Poema. A lui basta d'aver appagate l'orecchie, d'aver

fatta mostra del suo bell'ingegno, d'aver fatta sentire la soavità de'suoi versi, e la vivacità delle sue espressioni, ch'è lo scopo della poesia, nè stima esser a lui necessaria la verità.

La stessa mira hanno i Poeti Cristiani, ed i belli Ingegni, non proponendosi essi per fine delle lor composizioni la Religione più di quel, che solevano i Gentili. Se cade ad uno in pensiero di biasimare le femmine, non si cura molto s'egli condanni il matrimonio, e se ne allontani quelli, a'quali è permesso, come un rimedio: purchè con bei versi sacrifichi l'onestà delle donne al suo umor satirico, e vagamente dipinga azioni per altro disonestissime, egli è contento.

Parrà ad un altro bella cosa il disprezzare le vanità dell'uomo; e per ottenere il suo fine porterà in campo, e difenderà contra lui la causa degli animali, ed insorgerà per sino contra la ragione, non accorgendosi, ch'ei disprezza l'immagine di Dio, le cui vestigia sono in noi così altamente impresse anche dopo la nostra caduta, e così fortunatamente rinnovate nella nostra rigenerazione. Queste importanti verità non sono da lui considerate, anzi a bella posta le occulta a'suoi leggitori, perchè interromperebbero il corso delle sue false, e perniziose buffonerie. Tanto lungi ci discostiamo dalla verità coltivando quell'arti, alle quali il costume, e l'errore non ha assegnato in pratica altro oggetto, che il solo piacere.

Biasima dunque Platone le arti, e le scaccia dalla sua Repubblica insieme co'loro professori, sebben

ben coronati ed impalmati d'alloro. Ma questo stesso Filosofo sarà egli in sostanza più serio del Poeta, se avendo conosciuto Dio, non lo tiene per Dio; se non ardisce di far sapere al popolo questa più importante verità di tutte l'altre; se esso insieme col volgo adora gl'Idoli, ed in compagnia di lui pospone al costume la verità? Lo stesso dee dirsi degli altri, che gonfiandosi della loro vana Filosofia, per essere o Fisici, o Geometri, o Astronomi, si stimeranno d'essere in tutto eccellenti, e verranno ad assoggettare al loro giudizio gli oracoli rivelati da Dio al Mondo, pretendendo per sino di correggerli. La semplicità della Scrittura agli animi preoccupati di costoro parrà sommamente stomachevole; e quanto più s'accosteranno a Dio coll' intelligenza, tanto più s'allontaneranno da lui colla superbia: *quantum propinquaverunt intelligentia, tantum superbia recesserunt*, dice s. Agostino. Questi sono gli effetti, che la Filosofia produce nell' uomo, quando ella non si sottomette alla Sapienza di Dio, non generando essa allora altro, che superbi, ed increduli.

## CAPO XIX.

### *Maravigliosa maniera, con cui Iddio punisce la superbia, dandole ciò che dimanda.*

O quanto è maravigliosa la maniera, o Signore, con cui punite la superbia degli uomini! Si propongono questi per sommo bene la gloria; e voi mio Si-

Signore in qual modo li punite? Appunto col dar loro quella stessa gloria, che cercano con tanta avidità; avvegnachè voi ne siete il Padrone, e la date, o la levate a vostro talento, secondo che a voi piacerà di far inclinare le menti degli uomini. Ma per dimostrare non solo quanto sia ella vana, ma ancora quanto sia fallace e sciaurata, la concedete spessissimo a quelli, che la dimandano, e fate, che serva loro di tormento e di castigo.

Cosa desiderava quel grande Conquistatore, che rovesciò il più augusto trono dell'Asia, e del mondo tutto, se non che si parlasse di lui, ch'è lo stesso, che avere una gran gloria tra gli uomini: *Ma quante fatiche bisogna provare*, dicea lo stesso, *per far parlar gli Ateniesi!* Conosceva egli stesso dunque la vanità della gloria da se ricercata con tant' ardore; pure tanto violenta era la forza del furore, da cui era a quella portato, che non era in suo potere il moderarlo. E cosa fa Iddio per castigarlo, se non lasciarlo in braccio alle illusioni del suo cuore, e concedergli ancor più abbondantemente di quel, che poteva immaginarsi, quella stessa gloria, di cui tanto era sitibondo? Conciossiachè non parlano di lui solamente gli Ateniesi, ma il mondo tutto è stato dello stesso sentimento; e l'universo quasi stordito per le azioni di lui, gli ha conceduta più gloria di quel che avesse osato sperare, avendo il suo nome riempiuto l'oriente, e l'occidente, e cagionata ne' Greci, e ne' Barbari l'ammirazione. Iddio adunque non solo non ha negato di conceder la gloria alla di lui ambizione, ma lo ha di quella ricolmo, e reso satol-

tollo in copia tale, che l'animo di lui non potea reggere a tanta abbondanza. O Dio, che bene è mai quello, che così prodigamente distribuite agli uomini, che voi lasciate in braccio a se stessi, e che avete esclusi dal vostro regno!

Or venendo alla gloria de' belli Ingegni, chi ne può mai sperar tanta ed in vita, e dopo morte, quanta n' ebbe un Omero, un Teocrito, un Anacreonte, un Cicerone, un Orazio, ed un Virgilio? Si fecero a questi straordinarj onori, mentre furono in vita, ed i posteri se gli hanno proposti per modello da imitare, e gli hanno adorati quasi come tant' idoli. Anzi questo sconsigliato impeto di lodarli è giunto a tale, che furono loro edificati de' Tempj. E quelli che non arrivarono a questo grado di pazzia, non restarono però di adorarli alla lor foggia come tanti spiriti Divini, e superiori all' umana condizione. Ma cosa avete voi detto o Signore nel vostro Vangelo della gloria, che questi hanno ricevuta, e che tuttavia ricevono per bocca di tutti gli uomini? Vi dico in verità, ch' essi hanno ricevuta la loro mercede: *Amen dico vobis: receperunt mercedem suam.*

*Matth. VI. 2.*

O verità! o giustizia! o eterna sapienza! Voi che bilanciate, ed assegnate il prezzo a ciascun bene anche picciolo, avete preparata la conveniente ricompensa anche a quell' industria qualunque ella sia, che vedesi e nelle azioni di quelli, a' quali si dà il nome di Eroi, e negli scritti di quelli, che hanno conseguita la fama di essere i più eccellenti tra gli Scrittori: ma la ricompensa, che ave-

te loro conceduta è stata insieme il loro castigo; perchè gli avete tanto riempiuti di vento, e talmente gonfiati di gloria, che per dir così gli avete fatti scoppiare. Quanto non si tormentarono questi celebri Scrittori l'ingegno per disporre in buon ordine le parole, e per comporre i loro poemi? Confessa pure Virgilio stupitosi di se medesimo per la lunga, e strana fatica della sua Eneide, che in sostanza non era ad altro diretta, che ad adulare il Popolo, e la famiglia dominante; confessa dico in una sua lettera, ch'egli s'è posto a comporre quest'opera indotto da una spezie di furore: *Pene vitio mentis*. Tutti sentivano rimproverarsi dalla lor coscienza, che impiegavano molte fatiche per una cosa da niente; poichè alla fine non potea ciò farsi per altro, che per farsi lodare.

Quanti studj dunque, quante applicazioni, quanti curiosi esami, quanta esattezza, quanto sapere, quanta filosofia, quanto ingegno dee impiegarsi per questa vanità! Iddio, che la condanna, vuole in fine appagarla per lasciare agli uomini un eterno monumento, onde comprovare quanto egli disprezzi quella gloria cotanto desiderata da chi non lo conosce, col concederne loro più di quel che volevano. In questa guisa, dice s. Agostino, quei Conquistatori, quegli Eroi, quegl'Idoli del Mondo immerso nell'inganno, in somma quegli uomini grandi in qualunque genere, tanto celebrati da tutt'i secoli, sono innalzati al più alto grado di stima, a cui gli uomini possano salire; ma essendo vani hanno ricevuta ricompensa ugualmente vana, quanto furono va-

ni

ni i lor consigli: *Receperunt mercedem suam, vani vanam.*

## CAPO XX.

*Errore ancor maggiore di quelli, che sì gloriano dell' opere, che appartengono alla vera virtù.*

Ma vi sono ancora degli altri, che per la gloria cadono in maggior inganno di questi. Mercechè più vani al certo, e più ingannati sono coloro, che indotti dalla loro superbia, sacrificano alla gloria non cose vane, ma quelle stesse opere, che provenire dovrebbero dalla virtù. Tali sono quei, che fanno l'opere buone per esser glorificati dagli uomini: *Omnia opera sua faciunt, ut videantur ab hominibus.* Che suonano la tromba quando fanno limosina: *Cum facis eleemosynam noli tuba canere ante te, sicut hypocritæ faciunt in synagogis, & in vicis, ut honorificentur ab hominibus.* Che fanno affettatamente orazione negli angoli delle strade, perchè gli uomini formino loro intorno un circolo per rimirarli: *Et cum oratis, non eritis sicut hypocritæ, qui amant in synagogis, & in angulis platearum stantes orare, ut videantur ab hominibus.* Che vogliono far palesi i loro digiuni, e farli conoscere dalla pallidezza del loro volto: *Cum autem jejunatis, nolite fieri sicut hypocritæ tristes: exterminant autem facies suas, ut appareant hominibus jejunantes.*

*Matth. XXIII. 2.*

*Ibid. VI. 5.*

*Ibid. 5. 6.*

*Ibid. 16.*

Tra questi debbono annoverarsi quei Pagani, quei Giudei, ed ancora quei Cristiani così accecati, che

sono

sono stati giusti, discreti, temperanti, e clementi per farsi ammirare dagli uomini. Tutti questi *hanno ricevuta la loro mercede*; e sono stati più gravemente puniti di quelli, che ripongono la gloria in cose vane. Avvegnachè, quanto è più grande il valore intrinseco di quelle opere, che servono alla loro ostentazione, tanto maggiore è l'indegnità, e l'ingiustizia, e di farle servire alla superbia, e di riputar la virtù per sì vil cosa, quasi non meriti d'esser cercata, che per riportarne le lodi degli uomini, e quasi Iddio non la lodi abbastanza.

## CAPO XXI.

*S'ingannano ancor più degli altri quelli, che nella pratica delle virtù non cercano la gloria del Mondo, ma fanno se stessi loro gloria.*

Mio Dio, eterna Verità, che illuminate ogni uomo, ch'entra in questo Mondo, fatemi conoscere col vostro lume un altro ancor più pericoloso errore, ed inganno della mente umana, che scorgesi in quelli, i quali essendo a lor parere superiori alle lodi umane, tacitamente s'ammirano dentro loro medesimi, e sono il Dio, e l'idolo di loro stessi, pascendosi colla considerazione della loro virtù, che riguardano come frutto della loro propria fatica, e che stimano in somma d'aver ricevuta da loro medesimi.

Del numero di costoro erano quei Pagani, che soleano dire: *Mi conceda Iddio la bellezza, e le ric-*

*ricchezze, che io da per me m' acquisterò la virtù, ed insieme la discretezza, e l' equabilità dell' animo.* Questi in certo modo si sollevavano sopra Dio medesimo, perchè *Iddio*, a dir loro, *è saggio, e virtuoso per sua natura, ed essi all' incontro per loro propria industria.* Stimavano perciò in questa guisa di farsi superiori agli uomini, ed alle loro lodi. Ma doveano questi considerare, ch' eglino stessi, che così si lodavano, e si ammiravano, alla fine erano uomini, e che le lodi, che tacitamente si davano, altro non erano, che lodi umane; e poi che altra cosa era quella, che servir anzi la creatura, che il Creatore; mentr' essi pure senz' alcun fallo erano creature, e creature altrettanto più deboli, ed altrettanto più schiave della superbia, quanto era questa in apparenza più indipendente, e più pura? Conciossiachè posto ancora, che fossero liberi, ed indipendenti dal giogo delle opinioni, e delle lodi degli altri, riponeano non per tanto la loro felicità, e l' unico oggetto de' loro pensieri nell' ammirare se stessi, e le loro proprie virtù, che riputavano esser opera di loro medesimi, ed insieme il più bel parto della ragione.

Oh Dio! Quanto era grande la superbia di costoro, e quanto materiale e palpabile il loro orgoglio, ancorchè avessero inventato sì sottile ritrovato per riporre tutta la contentezza in se medesimi! Sì, quanto erano costoro pieni di fasto e d' invidia, quant' arroganza, quanto dispetto e quanto dispregio mostravano contra degli altri nomini!

Li commiseravano appunto, come se fossero stati

ti altrettanti ciechi, e deploravano il loro errore, non altro riserbandosi d'ammirare, che se medesimi. Uno di questi era quel Fariseo, che nella sua orazione diceva a Dio: Io non sono, come gli altri uomini, che commettono falli, ingiustizie, ed impudicizie, com'è appunto questo Pubblicano: *Non sum sicut cæteri hominum raptores, injusti, adulteri; velut etiam hic Publicanus*. Sfogava costui contra di quel solo uomo tutto il dispregio, ch'egli facea di tutto il genere umano, perchè quegli era il primo, che se gli presentò sotto gli occhi; ma certamente avrebbe fatto lo stesso ad ogn'altro, in cui si fosse incontrato; e questa dispettosa arroganza proveniva dalla cieca ammirazione di se medesimo, di cui era pieno.

*Luc. XVIII. 11.*

Attribuiva egli bensì in apparenza a Dio le virtù, delle quali era fornito; poichè nel mettersi sopra tutti gli altri uomini gli diceva: *Io ve ne rendo grazie*, e pareva in questo modo riconoscerlo, come l'autore di tutto quel bene, che aveà lodato in se stesso. Ma s'egli fosse stato di quelli, che dicono sinceramente con Davide: L'anima mia sarà lodata nel Signore: *In Domino laudabitur anima mea*; non solamente gli avrebbe rendute grazie, ma avrebbe in oltre conosciuto il suo bisogno, e gli avrebbe fatta qualche dimanda; nè si avrebbe riputato un perfetto virtuoso, che non ha bisogno di correggersi d'alcun difetto, ma solamente di ringraziar Dio delle sue virtù: in somma non avrebbe stimato, che Iddio fosse a lui solo propizio, e che a lui solo distribuisse i suoi doni.

*Psalm. XXXIII. 3.*

Al-

Allorchè dunque egli diceva a Dio: Io ve ne rendo grazie: *Benedicam Dominum in omni tempore;* questa era anzi una formola d'orazione, ch'è un segno d'un cuore sinceramente umiliato: e chi avesse potuto penetrare nell'interno di quel cuore, avrebbe conosciuto, che col render grazie a Dio delle sue virtù, in un più intimo ripostiglio si rendea grazie a se stesso per aversi tratti sopra di se quei doni di Dio, e per essersi renduto degno egli solo d'esser da lui riguardato propiziamente: con che ritornava egli necessariamente a cadere in quella maledizione del Profeta: *Maledetto sia l'uomo, che spera nell'uomo, e che si fa un braccio di carne;* poichè confidando in se stesso, confidava in un uomo di carne, cioè in un uomo debole, che ripone la sua confidenza in se stesso, nella sua forza, e nella sua virtù. L'errore di costui, continua a dire il Profeta, consiste nello staccare il suo cuore da Dio, e nel rivolgerlo unicamente a se medesimo, ed alla sua propria virtù: *Maledictus homo, qui confidit in homine, & ponit carnem brachium suum, & a Domino recedit cor ejus.*

*Ibid.*

*Jer. XVII. 5.*

## CAPO XXII.

*Se il Cristiano ben istrutto nelle massime della fede abbia da temere di cader in questa sorta di superbia.*

Questo era il costume de' Farisei, e questa la loro giustizia piena di se stessa, e del loro proprio me-

merito. Si riputavano eglino, come se fossero stati quei soli, che fossero degni de' doni di Dio, e come se fossero stati d'un'altra natura, e formati di un'altra massa, e d'un altro fango diverso dagli altri uomini, ch'erano da loro esclusi dalla di lui grazia; non potendo sopportare, che s'annunziasse il Vangelo a' Gentili, e che si dessero lodi ad altri, che a loro. Questa adunque è quella falsa, e abbominevole giustizia, che da s. Paolo in tanti luoghi detestata, e con tanta chiarezza riprovata nell'Evangelo, non dovrebbe aver luogo tra' Cristiani.

Ma gli uomini guastano tutto, e si abusano del Cristianesimo, come degli altri doni di Dio. Si sono trovati certi Eretici, come erano i Pelagiani, i quali stimavano di esser debitori della loro salute a se medesimi. Altri poi se ne attribuivano solamente una parte; e con ciò credeano di possedere tutta quell'umiltà, ch'è necessaria ad un Cristiano, e di rendere a Dio tutta quella gloria, che gli è dovuta.

Ma i veri Cristiani, qual era un s. Cipriano, che fu tanto lodato da s. Agostino per la seguente sentenza, hanno detto, e vanno dicendo: *che si dee sempre dar a Dio tutta la salute, e non una sola parte, nè mai gloriarsi di nulla; perchè nulla v'è in noi*. Avevano essi preso questo detto da s. Paolo, la di cui dottrina va tutta a riferire a questa conclusione: che quegli, che si gloria, non si possa neppur in parte gloriare di se medesimo, non dovendosi in alcun modo gloriar in se stesso, ma bensì in Dio, cioè unicamente in Dio solo.

CA-

## CAPO XXIII.

*In qual modo possa succedere, che i Cristiani si glorino in se medesimi.*

Tal è dunque la Cristiana giustizia direttamente contraria alla giustizia Giudaica e Farisaica, detta da s. Paolo la giustizia propria: *Ignorantes justitiam Dei, & suam quaerentes statuere*; cioè quella, che l'uomo attribuisce a se stesso, e non a Dio. Si può cadere in questa falsa giustizia, o per un espresso errore, allorchè si stima aver qualche cosa, per poco ch'ella sia, sebbene fosse un picciol pensiero, ed il menomo fra tutt'i desiderj, la quale venga da se, come da se, contro la dottrina di s. Paolo: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*: oppure senza errore dell'intelletto per una certa affezione, o compiacenza della volontà. Avvegnachè non essendovi dopo Dio cosa alcuna più bella, nè a lui più somigliante della creatura ragionevole santificata dalla grazia, alla grazia ubbidiente, piena de' di lui doni, vivente secondo la ragione, e secondo Dio, e bene adoperante il suo libero arbitrio; l'anima, che vede, o stima vedere questa bellezza in se medesima, e che sente, ch'ella fa il bene, mossa da un sì vago spettacolo, per quanto ella può, sinceramente a quello s'affeziona, e fermando il suo sguardo sopra d'un sì gran bene, lo considera piuttosto come una cosa esistente in se stessa, che come proveniente da Dio. Quindi è, che

Rom. X. 3.

II. Cor. III. 5.

che insensibilmente dimenticandosi di Dio vero principio di quello, l'attribuisce poi a se stessa con altrettanta maggior verisimilitudine, quanto in effetto è verissimo, ch'ella vi concorre col suo libero arbitrio.

In fatti credendo ella, sperando, amando, consentendo alla grazia, e dimandando per mezzo del suo libero arbitrio; siccome non si può negare, che il bene, ch'ella fa, in certo modo non le sia proprio, se l'appropria ella per questo, ed inconsideratamente se l'attribuisce. Conciossiachè dovrebbe ella prima riflettere, che tutt'i buoni movimenti del libero arbitrio sono prevenuti, preparati, diretti, eccitati, e conservati da una speziale, e propria operazione di Dio, che ci fa fare, come deve esser fatto, tutto il bene che operiamo, concedendoci di servirci in bene della nostra libertà, ch'è opera di lui, e si esercita nel bene per operazione di lui: di maniera, che dobbiamo dimandare a Dio, e rendergli grazie anche delle cose, che sono dipendenti da noi.

Ma l'anima si dimentica di tutto questo per quella profonda affezione, ch'ella porta a se medesima, e per quella sua inclinazione d'attribuirsi, e d'appropriarsi tutto il bene, che vede in se stessa, ancorchè le venga dato da Dio; ovvero se l'attribuisce a Dio, lo fa a guisa del mentovato Fariseo, che dice bensì al Signore: *Io ve ne rendo grazie*, ma nel medesimo tempo attribuisce a se stesso questo render grazie; oppure sorpassa quel Fariseo in ciò, che laddove questi contentandosi di render grazie,

zie, nulla dimanda, essa all'opposto chiede soccorso da Dio, si attribuisce non ostante questa medesima azione, e se ne gloria: e finalmente, s'ella più non si gloria, si gonfia però di questo stesso non gloriarsi, e fa ripullulare la superbia col credere di averla superata.

Infelice condizione dell'uomo, che fa servire d'alimento alla superbia quanto v'è di più puro, di più sublime, e di più vero nella virtù! E come si potrà mai rimediarvi, se si vuol gloriarsi dello stesso rimedio? In somma tutto facciamo servire alla nostra gloria; poichè ci gloriamo per sino della cognizione, che abbiamo della nostra indigenza, e del nostro niente; cosicchè questo riferir tutto a noi stessi, si moltiplica all'infinito.

E sarà forse questo un picciolo difetto? No certamente; anzi è il maggior male di tutti: essendo verissimo quel detto di s. Fulgenzio nella lettera a Teodoro: *Ch'è un abbominevole superbia per l'uomo quando egli fa ciò, che Iddio condanna negli uomini; ma ch'è una superbia ancora più detestabile, quando gli uomini si attribuiscono ciò, ch'è loro conceduto da Dio, cioè la virtù, e la grazia. Mercechè quanto più eccellente è questo dono, tanto maggior perversità è il levarlo a Dio per darlo a se stesso, e tanto più ingiusta è l'ingratitudine di non riconoscere l'Autore d'un sì gran bene.*

Essendo adunque la superbia della vita, detestata da s. Giovanni, il male più pestilente, e la maggior tentazione della vita umana; non senza ragione dopo aver enumerate le altre due, fa egli in ul-

timo luogo menzione di questa, come dell' estremo di tutt' i mali: *Figliuoli miei*, dice s. Giovanni, *non amate il Mondo, nè cosa alcuna del Mondo; perchè in lui tutto è concupiscenza della carne*; accennando il primo grado della nostra caduta: o *concupiscenza degli occhi*; cioè curiosità, ed ostentazione; ch' è il secondo grado del male: o *superbia della vita*; ch' è l' abisso degli abissi, ed il male, del quale intimamente e profondamente è infetta tutta la vita, e tutte le sue azioni.

## CAPO XXIV.

*Chi abbia inspirato all' uomo questa maravigliosa inclinazione d' attribuirsi tutto il bene ricevuto da Dio.*

Qual è mai, o Signore, il principio di questa maravigliosa affezione verso noi stessi; e chi ce l' ha mai inspirata? Chi ci ha inspirata, dissi, questa cieca, e malnata inclinazione, questa miserabile facilità d' attribuire tutto il bene, che per vostra liberalità trovasi in noi, alle nostre proprie forze, alla nostra industria, in somma a noi stessi? Non è forse abbastanza il nostro nulla per farci conoscere, che siamo un niente, e che tutto quello, che abbiamo, procede da voi? E donde mai nasce, ch'è tanto difficile a questo niente il confessare con sincerità d' essere un vero nulla? Eccone la cagione principale.

Tra tutte le creature, prima d' ogni altra natura

una

una era stata fatta da Dio, che doveva essere la più bella, e la più perfetta di tutte. Questa era la natura angelica, nella quale così perfetta, come ella era, avea voluto creare quasi per suo diletto un Angelo più eccellente, più bello, e più perfetto degli altri; di modo che sotto Dio, e dopo Dio non doveva esservi nell' Universo cosa alcuna di perfezione, e di bellezza alla di lui uguale. Ma essendochè ogni cosa cavata dal niente può soccombere al peccato, questa sì bella Intelligenza si compiacque troppo di se medesima nel considerare la sua bellezza. E perchè ella non era, come l'uomo, congiunta ad un corpo, e non potea per questo cader più basso di se medesima per mezzo dell'inclinazione a' beni corporei, dalla quale era libera; per questo si unì così strettamente ogni suo sforzo in ammirare se stessa, ed in amare la sua propria eccellenza, che non potè poi portar amore ad altra cosa.

Chi direttamente mira, conosce chiaro, che ogni creatura è un nulla, e che chiunque ama se stesso, e la propria sua perfezione, eccettuato Dio, che solo è perfetto, nello stimare, che fa d' innalzarsi, cade ancor più basso di prima. Cosa servirono a quell' Angelo così eccellente tanti lumi, de' quali era adorno il suo intelletto, s' egli non restò nella verità, nella quale era stato creato, come ce l' ha dichiarata la medesima Verità? E come deesi intendere questo detto, ch' ei non restò nella verità? *In veritate non stetit*. Forse che cadde nell' errore, *Jo. VIII. 44.* e nell' ignoranza? Tutto al rovescio, perchè cono-

sce la verità anche nella sua stessa caduta, dicendo l'Apostolo s. Jacopo, ch'egli, ed i suoi Angeli la credono, e ne tremano. *Dæmones credunt, & contremiscunt.* Quindi il non restare nella verità rispetto a quest'Angelo superbo, altro non fu, che volerla contemplare piuttosto in se stesso, che in Dio; di maniera che da lei si dipartì col non regolarsi più secondo lei, e col non amarla, come vuole, e dev'esser ella amata, cioè come signora, e sovrana di tutti gl'intelletti.

*Jac. XI. 19.*

Angelo sventurato, che a cagione de' vostri lumi siete paragonato alla stella del mattino, come siete voi caduto dal Cielo? *Quomodo cecidisti de cælo Lucifer?* dice Isaia: Voi, ch'eravate il sigillo della somigiianza d'un Dio; voi, ch'eravate la creatura più somigliante a lui; voi, ch'eravate pieno della sua sapienza, e perfetto nella vostra bellezza; voi, ch'essendo creato nelle delizie del Paradiso del vostro Dio, eravate ornato di tutte le più belle cognizioni, come d'altrettante pietre preziose; voi, al quale era stato dato l'oro prezioso della carità, e che sin dalla vostra creazione eravate stato preparato a riceverla; voi, ch'eravate perfetto nelle vostre vie dal giorno della vostra origine sino a tantó, che fu scoperta in voi l'iniquità: *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, & perfectus decore. In deliciis Paradisi Dei fuisti: omnis lapis pretiosus operimentum tuum . . . . Aurum opus decoris tui, & foramina tua in die, qua conditus es, præparata sunt . . . . Perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ, donec inventa est iniqui-*

*Isa. XIV. 12.*

tas

*tas in te*. E quale iniquità è stata mai questa, se non il contemplare voi stesso, ed il farvi servire di laccio la vostra propria eccellenza?

Ezech. XXVIII. 12. 15.

Quest' Angelo di sì risplendente cognizione, che con una sola occhiata penetrava ogni cosa, aveva inoltre una tal forza nella sua volontà, che fatta la sua prima determinazione, le sue risoluzioni restavano fisse ed immutabili; il che era forse il più bello, ed il più perfetto vestigio della divina rassomiglianza, che in lui si scorgesse. Ma mentre egli di soverchio l'ammira, e ne resta oltre modo invaghito, pecca, e si rende nel medesimo tempo inflessibile nel male, e fa, che gli serva d'istrumento ad essere perpetuamente infelice la propria sua forza, in poter della quale resta abbandonato da Dio.

Maledetta sia dunque la creatura, che non mira se stessa in Dio, e che fissandosi in se medesima, si disgiunge dalla sorgente del suo essere, da cui per conseguenza deriva ancora la sua perfezione, e la sua felicità. Questo superbo, che s'era fatto Dio di se stesso, introdusse la ribellione nel Cielo. Ma Michele, ch'era il capo della squadra, dove forse la ribellione facea danno maggiore, esclamò ad alta voce: *Chi è come Dio?* Dal che poi gli restò il nome di Michele, che significa: Chi è come Dio? Quasi che avesse detto: Chi è quegli, che ci vuol venire innanzi, come un altro Dio, e che ha detto superbamente: Io m'innalzerò sino a'Cieli; signoreggerò tutti gli Spiriti, ed esalterò il mio trono sopra le stelle di Dio: ascenderò sopra le più

 alte

alte nubi, che servono di carro a Dio, e sarò somigliante all'Altissimo? *In cœlum conscendam; super astra Dei exaltabo solium meum . . . ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo.*

Isa. XIV. 13. Chi è dunque questo nuovo Iddio, che vuol così innalzarsi sopra di noi? Ma non v' è già altri, che un Dio solo. Seguiamolo però tutti unitamente Angeli miei compagni fedeli, e diciamo ad una voce: *Chi è come Iddio?*

Osservate ora, dove vada in un tratto a finire quel falso Iddio, che volea farsi adorare. Fu egli percosso da Dio, e precipitato cogli Angeli suoi seguaci. Tu, che t' innalzavi al sommo de' Cieli, sei precipitato nell' inferno, e nelle più profonde spelonche: *in infernum detraheris, in profundum laci.*

Isa. XIV. 15. Ma il fellone anche dopo la sua caduta conserva la stessa superbia, perchè questa dev' essere il suo supplizio. Non avendo però potuto tirar nel suo partito tutti gli Angeli, per ingrandire a suo potere il regno della superbia da se infelicemente fondato, diede l' assalto all' uomo, posto bensì da Dio sotto gli Angeli, ma solamente poco al di sotto. Conciossiachè egli era dopo loro la più eccellente creatura, nella quale, come negli Angeli stessi, ancorchè in un grado alquanto inferiore, rilucea l' immagine di Dio: *Minuisti eum paullo minus ab Angelis.*

Psal. VIII. 6.

Quest' Angelo adunque divenuto ribelle, divenuto Demonio, e Satanasso, s' accostò all' uomo nel Paradiso, dove Iddio l' avea creato santo e felice. E siccome ogni corpo, che tocca un altro, lo muove

ve

ve per quella stessa parte, che in lui ha movimento maggiore; così ancora l'Angelo, essendo la superbia il moto, da cui fu talmente agitato, che non vi fu violenza, o rapidità uguale alla sua, assalì l'uomo in quella parte, nella quale ancor egli era caduto, comunicandogli il più potente impeto, ch'era in se, cioè quello della superbia: *Unde cecidit, inde dejecit*. Essendo poi l'uomo per la sua debolezza poco atto a fargli resistenza, ecco che l'impeto della superbia, ch'aveva avuti i suoi principj nel Cielo, in un sol tratto s'estese anche sopra tutta la terra.

## CAPO XXV.

*Artifizioso inganno del Demonio. Caduta de' nostri primi Genitori. Origine delle tre concupiscenze, la principale delle quali è la Superbia.*

Dio Signore, io voglio rinnovar nella mia memoria la storia pur troppo vera della mia caduta succeduta in persona di quello, in cui io era insieme con tutti gli uomini, in cui io sono stato tentato e vinto, e da cui io ho ricevuta tutta quella debolezza, e quella corruzione, che pruovo in me stesso, la quale insieme è l'infelice frutto del peccato, in cui sono nato; una incontrastabile pruova, ed un inappellabile testimonio della mia miseria. Egli è pur vero, o mio Dio, che in persona d'Eva mia madre ho ascoltato il tentatore, che le dicea per bocca del Serpente: Perchè v'ha comandato Iddio

 di

di non mangiare il frutto di questo albero? *Cur præcepit vobis Deus, ut non comederetis de ligno Paradisi?* Egli propone solamente una questione, e vuol solo introdurre un dubbio nella mente: *Perchè v'ha comandato Iddio?* ma quegli ch'è capace d'ascoltare una questione contra Dio, e di lasciarsi scuotere dal menomo dubbio, è ancor capace di sorbire tutto il veleno.

Gen. III. 1.

Gli diede bensì Eva questa risposta: Iddio ha posti tutti gli altri frutti in nostro potere, e ci ha solamente comandato di non mangiare, e di non toccare il frutto di quest'albero, ch'è in mezzo a questo delizioso giardino: affine che forse non moriamo: *De fructu lignorum, quæ sunt in Paradiso vescimur: de fructu vero ligni, quod est in medio Paradisi, præcepit nobis Deus, ne comederemus, & ne tangeremus illud, ne forte moriamur.* Non si può negare, ch'ella non abbia detto il vero; ma il male fu di dargli risposta: avvegnachè contra Dio non si dee ascoltare questione alcuna del *Perchè*, e dee aversi in orrore qualunque cosa, che ponga in dubbio la di lui sovrana ragione, e la di lui somma sapienza. Avendosi dunque fatto ascoltare, passa il tentatore dal dubbio alla decisione: Voi non morrete no, disse loro: Ma Iddio sa, che nel giorno, che mangerete di questo frutto, s'apriranno i vostri occhi, e sarete a guisa degli Dei, sapendo il bene, ed il male: *Nequaquam morte moriemini. Scit enim Deus, quod in quocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri, & eritis sicut Dii, scientes bonum, & malum.* Aprendosi gli occhi

Ibid. V. 2. 3.

Ibid. V. 4. 5.

chi vostri, in luogo di vedervi sempre in Dio, vi vedrete in voi stessi; avrete da voi stessi una Divina eccellenza; e divenendo in un tratto a guisa degli Dei, saprete da voi medesimi il bene ed il male, e tutto quel, che può farvi buoni o cattivi, felici, o infelici; n'avrete di quello il dominio, ed il possesso, e sarete da per voi stessi in certo modo indipendenti.

In questa guisa il padre della bugia per farsi ascoltare confondeva il vero col falso. Mercechè in certo modo è verissimo, che col sollevarsi contro Dio, e coll'attribuire a se stesso la Divinità, e l'indipendenza dalla Divina legge, si conosce il bene col perderlo, e si conosce il male per l'addietro non mai provato, si aprono gli occhi per vedere e la sua propria sventura, ed uno scompiglio dentro a se stesso, che non s'avrebbe giammai per altro veduto. Questo appunto accadde ad Adamo, e ad Eva: perchè appena ebbero disubbidito, che si aprirono gli occhi loro, dice il sacro Testo, e videro, ch'erano ignudi: *Et aperti sunt oculi amborum, cumque cognovissent se esse nudos*, incominciando a confondersi per la loro nudità. Ebbe principio questo male negli animi loro da una certa illecita attenzione a se stessi, da una condiscendenza alla loro propria volontà, da un amore della loro propria eccellenza: e da tutto ciò ne nacque un secreto piacere di trattenersi nella dolce considerazione di se medesimi anche prima d'assaggiare il frutto vietato, e di compiacersi in se stessi, e nella loro propria perfezione, che sino allora essendo

*Ibid. VII.*

sem-

semplici ed innocenti aveano solamente considerata in Dio.

Tutto ciò ebbe il principio da Eva, che come più debole fu in primo luogo dal Demonio assalita, ma parlando a lei indirizzò il discorso anche ad Adamo: Perchè v' ha Iddio proibito? *Cur præcepit vobis Deus?* Voi non morrete: *Nequaquam moriemini*. Voi saprete: *Scientes*. Sempre in numero del più. In effetto Eva comunicò a suo marito tutta la tentazione dello spirito maligno, che l'avea sedotta; ed incominciando dal rimirar quel frutto vietato, cui per rispetto al comando di Dio non avea forse sino allora ardito d'osservare, vide, che dilettava il gusto, e la vista, e mangiandolo si promise un nuovo piacere, cui credeva ancor mancare a' suoi sensi. Mangiatone ella adunque, ne diede anche a suo marito, il qual prendendolo dalla di lei mano assieme con quegli stessi sentimenti, che sedotta l'aveano, diede il compimento alla nostra sventura, e divenne per tutt' i suoi posteri una perpetua scaturigine di peccato e di morte.

*Gen. III. 1.*

Consideriamo di grazia per quai gradi sia a noi pervenuta la nostra perdita. Ritrovandosi l'uomo in una sì grande felicità, e potendo sì facilmente astenersi dal peccare; poichè non avendo debolezza alcuna nel corpo, nè ribellione ne' sensi, nè sorta alcuna di concupiscenza nell'animo, non poteva esser esposto al male per altra via, che per quella della compiacenza di se medesimo, dell' amore della sua propria eccellenza, in somma della superbia. Per questa fu adunque tentato dal Demonio, e gli

fu

fu obbliquamente rappresentato, come se Iddio fosse invidioso del suo bene. *Perchè vi comanda il Signore*, diceva il maligno, *di non toccar questo frutto?* Volete saperlo? Perchè sa, che se ne mangerete, acquisterete una felicità, ch' egli v' invidia: *Voi sarete a guisa degli Dei*, ed avrete da voi medesimi la scienza del bene e del male, la qual è uno de' Divini attributi.

Avrebbero essi allora dovuto dire con s. Michele: *Chi è come Dio?* Chi è quegli, che a guisa di lui può compiacersi della sua propria volontà? Esser perfetto, e felice da per se stesso? Saper tutto, e non aver altra guida de' suoi consigli, che il suo proprio intelletto? Ma lasciossi l'uomo ad esempio, ed instigazione dell' Angelo rubello sorpendere da questo vano splendore, da cui poi si sparse per tutto il genere umano l' amor di se stesso, e della propria grandezza, e penetrò profondamente negli animi nostri per farsi poscia vedere in tutte le occasioni, e per amareggiare tutta la nostra vita. Questo stesso amore di se stesso fece in noi una piaga così altamente impressa, che sino a tanto, che siamo in terra, non può mai essere interamente guarita, e scancellata. Tal fu l' effetto di quelle parole: *Voi sarete a guisa degli Dei*.

Le stesse parole cagionano ancora nell' intimo de' nostri cuori un' infinita curiosità. Mercechè il saper tutto essendo proprio di Dio solo, lusingandoci il tentatore col prometterci, che saressimo come una spezie di Divinità, a questa promessa aggiunse la scienza del bene, e del male, cioè il saper tutto,

to, coprendo sotto queste parole tanto le buone, quanto le cattive cognizioni, e qualunque cosa, che colla sua novità, colla sua singolarità, e col suo lustro può pascere l'intelletto.

Dietro questo ne venne l'amore de' sensuali piaceri. Avvegnachè dal rimirar con dilettazione il frutto vietato, dal divorarlo per dir così prima cogli occhi, e dal prevenir col desiderio il diletto del gusto, ne nacque l'amor del piacere, che da' nostri primi genitori passò in noi per sino nel midollo dell' ossa. Ma, ahime! ch'il piacere de' sensi si fece tantosto sentire per tutto il corpo; perchè il frutto vietato non fu più quel solo, che piacque agli occhi ed al gusto, ma Adamo, ed Eva stessi divennero l'un all'altro una tentazione più perniziosa di tutte l'altre sensibili. Fu però d'uopo, che nascondessero il disordine, che sentivano, dal quale, ancorchè siamo sforzati di pensarvi, dobbiamo noi stessi allontanarne il pensiero.

## CAPO XXVI.

*La verità di questa storia è pur troppo comprovata da' suoi effetti.*

Gli spiriti superbi, che vilipendono la semplicità della Scrittura, nè arrivano a conoscere, quant'ella sia profonda, si fanno giuoco di questa storia, da loro tenuta per vana, e quasi per puerile. Vedesi qui, dicono orgogliosamente, un serpente, che parla; un albero dal qual si spera la scienza del bene

e del

e del male; gli occhi, che s' aprono improvvisamente per aver mangiato un frutto; la perdita del genere umano, che dipende da un' azione di così poca importanza. Qual poetica favola merita d' esser meno creduta di questa? così parlano gli empj. Ma all' incontro se si interroga l' eterna Sapienza, ella risponde: Ch' egli era conveniente, ch' Iddio facesse la proibizione di qualche cosa all' uomo per fargli conoscere, che v' era un sovrano Signore sopra di lui, ma che insieme lo stato di felicità, nel quale era stato posto da Dio, richiedea, che il comandamento, il quale gli fosse imposto, fosse agevole da osservarsi.

Cosa v' era poi più leggiera, quanto in tanta abbondanza d' ogni sorta di frutti, il riserbarne un solo? Qual inconvenienza eravi mai, che Iddio, il quale avea fatto l' uomo composto d' anima, e di corpo, non potesse unire grazie intellettuali a certi oggetti sensibili, e fare, che l' albero vietato fosse come un sacramento della scienza del bene e del male? Chi sa, che la Divina Sapienza non avesse intenzione di fare, che un giorno i nostri primi genitori potessero mangiare il frutto vietato col concederne il godimento, dopo aver provato qualche tempo la loro fedeltà? Comunque la cosa siasi, perchè stimerassi mai cosa indegna di Dio l' averli posti a questa prova, e far ch' aspettassero dalla sua sola bontà la tanto bramata cognizione del bene e del male?

Quanto al serpente, Eva non avea occasione d' averne orrore, come al presente ne abbiamo noi,

essen-

essendo allora tutti gli animali ubbidienti all'uomo, e non potendo nuocergli, e per conseguenza neppur recargli spavento: poteva inoltre Eva senza stimare, che gli animali avessero l'uso della loquela, credere, che Iddio, delle cui mani era uscita ancor essa, e della cui onnipotenza era pienamente convinta per la creazione di tante cose maravigliose, potea, dissi, credere, ch' Iddio oltre l'uomo avesse fatte dell'altre creature intelligenti; o pure che altre invisibilmente le apparissero, e si rendessero sensibili sotto la forma d'animali: mentre che Iddio medesimo, che avea creati i sensi, per rendere ancor più felice l'uomo, prendea sovente una sensibile figura, che sebbene non ci è stata decritta, udivasene però la sua voce, ed il suo passo, quando s' incamminava verso Adamo nel Paradiso. Perchè dunque gli altri spiriti, distinti da quello dell'uomo, non avranno potuto farsi vedere sotto le figure permesse loro da Dio? E poi il serpente quantunque allora innocente, ma che poi doveva esser tanto abborrito, perchè penizioso alla nostra natura, doveva a suo tempo servir d'istrumento a renderci più odiosa l'ingannevole malignità del Demonio. Vi sono inoltre nel serpente certe qualità, che ci possono servir di figura per farci conoscere il giusto supplizio di quello spirito arrogante, ch'è stato atterrato dalla mano di Dio, e che per la sua superbia è stato ridotto a sì misera condizione, che non può essere meglio spiegata, quanto dallo strisciarsi che fa il serpente sopra la terra.

E questa è una parte de' misterj contenuti nella ma-

maravigliosa, e profonda brevità della Sacra Scrittura. Ma lasciando da parte questi raziocinj, la Storia della nostra caduta ci è divenuta pur troppo evidente, e palpabile pegli effetti, che tutto dì ne proviamo. Ci avrà forse fatti Iddio così come siamo superbi, curiosi, sensuali, e in somma così in ogni modo corrotti?

Non odo io ancora, o Signore, il fischio del serpente, quando io sto in forse, se abbia a seguire la vostra volontà, o i miei appetiti? Non mi dic' egli tutt'ora tacitamente: *Perchè v' ha proibito Iddio*, allorchè io ammiro me stesso; allorchè sento in me qualche picciolo lume, o qualche principio di virtù, e lo preferisco a Dio medesimo, che me l'ha conceduto; allorchè tenendo sempre fissi i miei sguardi, e la mia compiacenza in quello, non posso trattener il mio cuore d'attribuirselo, come s'io fossi la regola di me stesso?

Mio Dio, unica cagione del mio bene, chi mi dice in oltre se non il serpente: *Voi sarete a guisa degli Dei?* Gli artifizj, con cui vuol inspirarmi la superbia, sono pur essi altrettanti effetti della sua sottile malizia, e della sua insidiosa accortezza rappresentata dalla tortuosità, e da' giri del suo corpo. E quanta curiosità non m'infonde egli nell'animo con promettermi d'aprirmi gli occhi, e di farmi trovare la scienza del bene e del male nel frutto ch'ei mi mostra? Quando poi al menomo assalto de' sensuali piaceri, mi sento sì fiacco, e le mie risoluzioni, ch'io riputava esser costanti in amar Dio, tanto presto si dileguano, non venendomi soccorso

alcu-

alcuno somministrato dalla mia debole ragione per fare resistenza un solo momento a quelle sensuali lusinghe; chi mi mostra, se non il serpente quel frutto, che mi seduce? Se nel vedere solamente da lungi questo frutto, gli occhi ne restano omai invaghiti, e se solamente toccandolo si diffonde per tutto l'animo un insidioso piacere; quanto più sicura sarà la mia perdita, s'io lo mangio? Perchè sembrerà dunque incredibile, che l'uomo nella sua origine sia perito per cagione di ciò che mi fa essere anche al presente sì infermo, e che anzi mi dimostra, ch'io sono veramente morto per il peccato?

## CAPO XXVII.

### *S. Giovanni dimostra tutta la corruzione originale nelle tre concupiscenze.*

Da tutto questo è ben manifesto, che s. Giovanni spiegandoci la triplice concupiscenza, cioè quella della carne e de' sensi, quella degli occhi, e della curiosità, e finalmente quella della superbia, è andato alla radice, ed all'origine della nostra corruzione, nella quale e nella tentazione del Demonio, e nel consenso del primo uomo abbiam veduto questa triplice concupiscenza. L'intenzione del Demonio è stata di farmi diventar superbo, dotto e curioso a guisa di lui, ed oltre a ciò anche sensuale, quantunque egli non fosse tale, per non aver corpo. Ma ha saputo ben egli farci divenir

tali

tali con avvilire talmente il nostro spirito, che si fece schiavo del corpo, volendo così tanto maggiormente spegnere l' immagine di Dio, quanto più basso, e più abbietto in questa guisa ei diventasse.

E queste sono in ristretto le tre mentovate concupiscenze. S. Giovanni le riferisce con un ordine diverso da quello, che si vede nella Storia della tentazione, ch' abbiamo di sopra descritta, perchè lo Spirito Santo voleva in quella variazione distintamente spiegare tutto l' ordine della nostra caduta. L' ordine naturale esigea, che la tentazione prendesse principio dallo inspirar la superbia, dalla quale nascesse poi la curiosità, ch' è la madre dell' ostentazione, come abbiam osservato, perchè la nostra caduta andasse finalmente a terminare nella corruzione della carne, come nel luogo più basso di tutti gli altri. Caduti noi dunque essendo per questi gradi, e considerandoci Mosè, come se fossimo ancora in piedi, nella rettitudine della nostra prima istituzione, ha voluto descrivere i nostri mali con quell'ordine, che ci sono accaduti. Ma s. Giovanni considerandoci già caduti, va ascendendo di grado in grado dalla concupiscenza della carne alla curiosità dell' intelletto, sino al primo principio, ed al sommo di tutt' i mali, ch' è la superbia della vita.

Chi potrà mai ridire, quante infinite sorte di mali sieno uscite di queste tre concupiscenze? Temono gli uomini, confidano, disperano, intraprendono affari, gl' incalzano, gli abbandonano giusta i loro desiderj, voglio dire giusta le concupiscenze,

dalle quali sono preoccupati. L'invidia e l'occupazione de' beni altrui proviene dal desiderio d'averli per se. L'inimicizie hanno l'origine dall'opposizione, che ci vien fatta, da chi attraversa i nostri disegni. L'ingiustizie, i furti, le violenze, i tradimenti, le viltà, gl'inganni, le adulazioni, altro non sono, che queste concupiscenze sotto diversa faccia. Solo quelli si vogliono levar dal mondo, che impediscono il soddisfarle. La forza, il credito, ed i beni sono desiderati dagli uomini solamente, perchè servono a contentare i loro desiderj. Quegli, che vuol rendersi formidabile, altro fine non ha, che d'atterrire chi volesse contraddirgli. Il maldicente si serve della sua lingua, come d'un' arma per fabbricare la sua esaltazione sopra la rovina degli altri.

Ma in qual abisso di mali son' io entrato? Che infinità di peccati ho incominciato a descrivere? Questo è quel mondo, che fu creato da Satanasso, e questa è la sua creazione direttamente opposta a quella di Dio. Per la qual cosa s. Giovanni rivolgendosi a noi con voce piena di carità e di zelo esclama: Figliuoli miei, non amate il mondo, perchè il mondo, e quanto v'è in lui, sotto qualunque nome, e sotto qualunque apparenza che sia, altro non è in sostanza, che amore de' sensuali piaceri, che curiosità, ed ostentazione, e finalmente, che una sacrilega, ed empia superbia, per cui l'uomo gonfiandosi della sua eccellenza, attribuisce a se stesso l'opera di Dio, e fa, che la di lui grazia serva di strumento alla sua corruzione.

CA-

## CAPO XXVIII.

Spiegazione di queste parole di s. Giovanni: *Se alcuno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui*, cavata da queste altre parole dello stesso Apostolo: *La quale* ( concupiscenza ) *non è del Padre, ma del Mondo.*

Essendo adunque tale l'opera del Demonio, e così opposta all'opera di Dio; s. Giovanni dopo aver detto: *Non amate il mondo, nè le cose, che sono nel Mondo: perchè tutto quel, ch' è nel Mondo, è concupiscenza della carne, o concupiscenza degli occhi, o superbia della vita*, soggiunge: *La qual* concupiscenza divisa in questi tre rami, *non è del Padre, ma del Mondo*. La concupiscenza non è opera del Padre, perchè questi da principio non aveva inspirato all'uomo, se non l'ubbidienza a Dio solo; poi la sobrietà dell'intelletto, sicchè altro non sapesse, e non vedesse in tutte le cose, che ci sono all'intorno, se non quello, che fosse conforme alla sua volontà; e finalmente una perfetta soggezione della carne allo spirito.

*I. Jo. II. 16.*

Quindi le concupiscenze annoverate da s. Giovanni non vengono da Dio, e non debbono riporsi tra le sue opere. Imperciocchè rimirando egli stesso le cose da se fatte per esser vedute, tra le quali l'uomo era la migliore; disse ogni creatura era buona, e molto buona: *Viditque Deus cuncta, quae*

 *fece-*

Gen. I. 31. *fecerat, & erant valde bona.* Adunque la concupiscenza, ch'è cattiva nella sua origine, e ne' suoi effetti, non è opera di lui, e neppure il Mondo, ch'è tutto intero nel male: *In maligno positus*, I. Jo. V. 19. come dice s. Giovanni. La concupiscenza proviene dal Mondo fatto da Satanasso con quella falsa creazione, della quale egli è l'autore; ella è nata in Adamo col Mondo, e passando da lui a tutto il genere umano, ha composto questo Mondo, il quale altro non è, che corruzione.

Guardatevi dunque di non amare porzione alcuna di quest'opera, di cui Iddio non vuol aver parte alcuna. Per qualunque via, che il Mondo voglia tirarvi a se, col farvi ammirare la vostra propria perfezione, o coll'incitarvi ad amar l'ostentazione nelle scienze, ed in tutte l'altre vanità, delle quali si pascono le creature; o col farvi ingolfar ne' piaceri, l'oggetto e la sorgente de' quali è la carne: guardatevi, dico, di non lasciarvi ingannare, e non entrate in lui per alcuna di queste vie; perchè in lui non v'è niente, che venga da Dio, tutto essendo del Mondo, che non solo non è fatto da Dio, ma è anzi da lui detestato, e condannato. E questa è la ragione, per cui disse il nostro Apostolo: I. Jo. II. 15. *Se alcuno ama il Mondo*, e qualunque menomo suo piacere, acconsentendovi colla volontà, *l'amore del Padre non è in lui*. Chi ama il Mondo, non ama Dio, nè si può servire a questi due Signori nello stesso tempo, ed essere parte dell'uno, e parte dell'altro; perchè Iddio vuole il tutto, e se gliene leverete una parte per darla al Mondo, questa

par-

parte alla fine tirerà seco tutto il vostro cuore, e da ciò dipenderà tutta la vostra sorte.

## CAPO XXIX.

Di queste parole di s. Giovanni: *Passa il Mondo, e la concupiscenza: ma quegli, che fa la volontà di Dio, resta in eterno.*

Dopo aver parlato del Mondo, e delle ferite della concupiscenza, s. Giovanni ci dimostra la cagione del nostro errore, e nello stesso tempo anche il rimedio con quest'ultime parole del passo allegato: Passa il Mondo colla sua concupiscenza; ma quegli, che fa la volontà di Dio, resta in eterno: *Et Mundus transit, & concupiscentia ejus. Qui autem facit voluntatem Dei, manet in æternum.* Quasi che dicesse: A cosa badate voi, o insensati, che siete? al Mondo? al suo splendore? a' suoi piaceri? non vedete, che il Mondo passa? I giorni ora son foschi, ed ora sereni; le stagioni ora regolate, ed ora stravaganti; gli anni ora sterili, ed ora abbondanti: e passando dal Mondo naturale al morale, ch'è quello, che ci alletta, e ci rapisce, vedesi qui pure la stessa incostanza; gli affari hanno ora lieto ed ora mesto fine, e la sorte ora si mostra prospera ed ora avversa. Passa dunque il Mondo secondo l'Apostolo, che dice: La figura di questo Mondo è passeggera: *Præterit figura hujus mundi:* e con ciò vuol significare, che il Mondo amato da noi non è una cosa vera, solida, sostanziosa, ma è so-

*I. Jo. II. 17.*

*I. Cor. VII. 31.*

è solamente una vana, leggiera, ed instabile figura, che si distrugge ad ogni soffio di vento, o piuttosto un'ombra, che si dilegua da se medesima.

Passa il Mondo, e la sua concupiscenza; non essendo il Mondo solo variabile in se stesso, ma essendo instabile la sua concupiscenza medesima; cosicchè la mutazione appartiene a tutti e due. Accade sovente, che il Mondo si muti per voi, perchè quelli, che vi favorivano, ed amavano, non vi favoriscono, e non v'amano più: e questa è la prima mutazione del Mondo stesso. Succede l'altra, ed è, quando si muta la vostra concupiscenza, quando vi mutate voi stesso, senza che si muti il Mondo; quando siete annojato, quando le passioni, i piaceri, le soddisfazioni l'una l'altra scambievolmente s'escludono; di maniera che da ogni lato siete soggetto alla mutazione dell'incostanza.

Sap. IV. 12.

Ascoltate il Saggio, che dice così: *La vita umana è una fattucchiería*, un inganno degli occhi, stimandosi vedere ciò, che non si vede, e vedendosi il tutto con occhi mal sani. Ma d'onde viene, che poco fa amavate il Mondo con tant'ardore, ed ora non l'amate più? Vi scuserete con dire: io era incantato, io tenea la vista oscurata, io avea gli occhi affascinati. Ma chi ve gli aveva affascinati? un'insensata passione, soggiugnerete, la quale ora è sparita a guisa di un sogno, che sia svanito.

Ibid.

Aggiugnete a questo inganno la pazzia, la stupidità: *Fascinatio nugacitatis*; aggiungetevi anche l'incostanza della concupiscenza: *Inconstantia concupiscentiæ*, ch'è il suo proprio carattere, mentre

che

che muovesi ella irregolarmente, secondo ch'è spinta dal vento; perchè noi non solo vogliamo tutt' altro nella malattia e nella sanità, nella gioventù e nella fanciullezza, nell' età fresca e nell' avanzata, nella virilità e nell' ultima vecchiaja; altro quando il Cielo è sereno, ed altro quando è piovoso; altro in tempo di notte, che ci presenta qualche profondo pensiero, ed altro in tempo di giorno, dal quale i notturni pensieri sono dissipati: ma ci mutiamo in oltre nella stessa età, nel medesimo stato, senza saperne la ragione. Imperciocchè essendo il sangue in continuo movimento, il corpo soggetto ad alterazione, e gli umori sottoposti ad infinite varietà, siamo spessissimo un giorno tutto diversi dall' altro senza saperne la cagione, quando questa non sia il piacere che proviamo nel far mutazione. Conciossiachè la varietà ci diletta, e ci diverte, e si fanno spesso delle mutazioni non per migliorare, ma per il solo momentaneo piacere della novità: *inconstantia concupiscentiæ*.

Guardatevi, dicea Mosè, di non andar dietro a' vostri occhi, ed a' vostri pensieri, perchè in diversi oggetti v' imbratteranno: *Recordentur omnium mandatorum Domini, nec sequantur cogitationes suas, & oculos per res varias fornicantes*. Siamo noi più quelli, dice s. Paolo, ch' eravamo per il passato, quando viveamo ne' desiderj della nostra carne, facendo la volontà della nostra carne, e de' nostri pensieri? *In quibus & nos omnes aliquando conversati sumus in desideriis carnis nostræ, facientes voluntatem carnis, & cogitationum*. Il mare non è

Num. XV. 39.

Ephes. II. 3

tanto agitato da' flutti, quanto il nostro intelletto, e la nostra volontà da' pensieri e da' desiderj tra di loro contrarj, che a vicenda si distruggono, l' impeto d' ognuno de' quali ci porta seco. In così fatta guisa trovandoci noi spinti da' nostri appetiti a loro talento, il nostro legno non è più dal Piloto governato, perchè la ragione è addormentata, e va dietro alla forza dell' onde, e de' venti.

S. Agostino paragona un uomo, che ama il Mondo, e che si lascia guidare da' sensi, ad un albero, che alzandosi in mezzo dell' aria, ora è spinto da una parte, ed ora dall' altra, come lo muove il vento, che soffia: *Tali ancora*, dice il Santo, *sono gli uomini sensuali e voluttuosi*, *che sembrano di volere scherzare co' venti*, *e godere una certa aria di libertà*, *lasciando andar qua e là vagabondi i loro desiderj*. Tali dunque sono gli uomini del Mondo, che vanno vagando in diverse parti con somma incostanza, dando il nome di libertà alle loro mutazioni; somiglianti in questo ad un fanciullo, che stima d' esser libero, quando fugge di mano a chi lo custodisce, e corre senza saper dove si voglia andare.

E non vedrete voi dunque mai, o uomini, la vostra miseria? Tutt' i desiderj, che l'un dopo l'altro vi spingono, sono vane immagini della vostra fantasia inferma, che vi vanno girando per il cervello vuoti di buoni sentimenti, per dileguare le quali dovrebbe quella esser liberata dalla sua infermità, ed esser restituita alla sua primiera salute. Ma sapete voi in che consista la vostra salute? Ella

la consiste in fare la volontà del Signore, e in osservare la sua parola: *Passa il Mondo, passa la concupiscenza*, dice s. Giovanni; *ma quegli, che fa la volontà del Signore, resta in eterno:* allora non vi è più incostanza, tutto è stabile, tutto è immutabile. *I. Jo. II. 17.*

Era fatto l'uomo per vivere in questo stato immutabile, in questa stabilità, in questa eternità; ed era fatto per essere uno stesso spirito con Dio, e per essere in questo modo partecipe della sua immutabilità. Ma se andiamo dietro alle cose, che passano, ci è preparata un'altra immutabilità, ed un'altra eternità, essendoci destinata in luogo d'un eternità piena di luce e di beatitudine un eternità piena di tenebre e di tormenti. Ed era ben giusto, che fosse l'uomo punito con un eterno male, s'egli ha fatto morire in se stesso un bene, cui dovea possedere in eterno: *Et factus est malo dignus æterno, qui hoc in se peremit, quod esse posset æternum*, come disse s. Agostino.

Ci replica però s. Giovanni: Fratelli miei, figliuoli miei pargoletti, non amate il Mondo, nè qualunque altra cosa, che sia nel Mondo, perchè in questo tutto svanisce, e si dilegua. Non pensiamo dunque alle cose visibili, ma alle invisibili; perchè quelle sono temporali, e queste eterne. Questo sì breve e sì lieve momento delle afflizioni di questa vita, per cui tanto piangiamo, e ci rammarichiamo, opererà in noi con inesplicabile maniera un inconcepibile peso di gloria, che non avrà fine: *Momentaneum, & leve tribulationis nostræ supra*

*pra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* II. Cor. IV. 17.

## CAPO XXX.

### *Gesucristo muta in noi le tre concupiscenze ereditate da Adamo per mezzo di tre santi desiderj.*

Abbiamo sin qui veduta la sciocchezza e l'errore dell'uomo. Lo aveva Iddio fatto santo e felice; il che era un bene di sua natura immutabile, non rivocandolo giammai Iddio da se stesso, appunto perchè egli è Iddio, e per ciò non soggetto a mutazione: *Ego Dominus, & non mutor.* Malach. III. 4. Bastava dunque, che l'uomo non mutasse se stesso, che così sarebbe restato in uno stato immutabile. Ma essendosi egli volontariamente mutato, sono poi sopraggiunte le tre concupiscenze, ed è divenuto superbo, curioso, e sensuale. Per liberarci da questi mali ci ha inviato Iddio un Salvatore tutto umiltà; un Salvatore, il quale non ha altra curiosità, che per la salute degli uomini; un Salvatore immerso ne' patimenti, e ch'è chiamato per soprannome l'uomo de' dolori.

L'uomo superbo attribuisce tutto a se stesso; ma Gesucristo, che fa cose sì grandi, la cui dottrina è tanto sublime, e l'opere così ammirabili, nulla attribuisce a se medesimo; mentre ecco come parla: La mia dottrina non è mia, ma di quello, che mi ha inviato: mio Padre, che abita in me, fa l'opere, che voi ammirate: il mio cibo è di fare la

la volontà di mio Padre: *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me. Pater in me manens, ipse facit opera. Meus cibus est, ut faciam voluntatem ejus, qui misit me.* Qual gloria non è a Cristo l'avere i suoi eletti? pure egli dice, che glieli ha dati suo Padre: e la cagione, per cui non gli possono questi esser levati, ella è, perchè suo Padre, il quale glieli ha dati, è maggiore d'ogni altra cosa, e niente può esser levato fuori della sua mano onnipotente: *Non peribunt in æternum: & non rapiet eas quisquam de manu mea. Pater meus quod dedit mihi majus omnibus est, & nemo potest rapere de manu Patris mei.* E' vero, segue a dire, che: Mi è stata conceduta ogni podestà in Cielo, ed in terra: *Data est mihi omnis potestas in cælo & in terra*; ma però io l'ho, come concedutami: ho ancora in me la vita eterna, e la do a chi voglio; ma ch' io abbia in me stesso la vita, questa pure è una concessione di mio Padre. Voi beverete bensì, diceva a' figliuoli di Zebedeo, il mio calice; ma non aspetta a me il concedervi, che voi possiate sedere alla mia destra, o alla mia sinistra, perchè ciò sarà ottenuto da quelli, a' quali mio Padre lo avrà preparato: *Calicem quidem meum bibetis: sedere autem ad dexteram vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo.* Egli dispone di me, e de' luoghi, che saranno d'intorno a me: Egli ha tutt'i secoli in suo potere, ed io sono solamente ministro de' suoi consigli.

*Joan. V. 15. 16.*

*Joan. X. 18.*

*Matth. XXVIII. 18*

*Id. XX. 23.*

Osserva queste parole, o Cristiano, ed ascoltale attentamente: non esser superbo: non far la tua volon-

volontà: non attribuirti niente, perchè sei discepolo di Gesucristo, il quale fa solamente la volontà di suo Padre, riferisce a lui ogni cosa, e gli attribuisce ogni sua azione.

Essendo Gesucristo la scienza, e la sapienza di Dio: *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi*, di quanta dottrina non poteva egli far pompa? Eppure egli non fa vedere altra scienza, che quella della salute. Veramente considerando la cosa per questo verso, la scienza di lui è tanto sublime, che avanza ogni sublimità: ma nelle cose umane egli non si dimostra punto curioso nè di dottrina, nè di eloquenza. Ne' suoi discorsi non si vede vestigio alcuno di studj, che sogliono acquistarsi con molta fatica: le sue similitudini sono cavate dalle cose triviali, dall'agricoltura, dalla pescagione, dal traffico, dalla mercanzia, dall'economia, dalle cose più trite, e più conosciute. Copre i secreti di Dio sotto questa volgare apparenza senz'alcuna ostentazione. Non vuole, che tra' suoi discepoli vi sieno molti saggi, molti dotti, siccome neppure molti potenti, molti nobili, e molti ricchi. Tutta la scienza, che si dee aver nella sua scuola è di conoscere Gesucristo, e Gesucristo crocifisso: *Non judicavi me scire aliquid nisi Jesum Christum, & hunc crucifixum*. Quindi il più dotto di tutt'i suoi Discepoli altro non sa, ed altro non vuol sapere, che questo, e di questo unicamente si gloria.

I. Cor. I. 
Ec. Coles. II. 3.

I. Cor. II. 2.

Sarà forse Gesucristo curioso delle cose, che succedono nel Mondo, o de' maneggi degli uomini politici?

tici? No certamente. Si lascia egli bensì raccontare l'accidente avvenuto a quelli, il sangue de' quali Pilato avea mescolato a' loro sacrifizj: ma non trattenendosi molto a questa nuova, come neppure a quell'altra della Torre di Siloe, sotto le cui rovine erano stati oppressi diciotto uomini, proccura solamente di cavare da quest'esempio qualche conclusione a profitto di chi l'ascolta. Ed in proposito della politica, fa ben egli vedere, che conoscea quella d'Erode, e che gli erano note l'occulte trame, che gli venivano da quello ordite, ma insieme mostra un gran dispregio di quella, e gli manda però a dire: Andate e dite a quella volpe, che ad onta sua, e de' suoi artifizj, io scaccerò i Demonj, e sanerò gli ammalati oggidì, e dimani; e che per quanto egli faccia, io morrò solamente il terzo giorno: *Ite, & dixite vulpi illi: ecce ejicio dæmonia, & sanitates perficio hodie, & cras, & tertia die consummor*; intendendo il terzo anno, ch'era il momento destinato da suo Padre. Questo è quanto ei vuol sapere delle cose del Mondo, lasciando, che Dio ne disponga, e che ne succeda, come da lui è ordinato. Per la qual cosa essendo stato due volte presentato al medesimo Erode, non solo non volle contentare il vano desiderio, che quegli avea di veder miracoli, ma non si degnò neppure di dirgli una parola; anzi per confondere la vanità, e la curiosità de' mondani politici, si lasciò trattare come pazzo da quel Principe, e da' suoi curiosi cortigiani, che per dispregio gli posero in dosso una veste bianca come ad un insensato, senza che egli o li punis-

*Luc. XIII. 1.*

*Ibid. 3. 4. 5.*

*Luc. XIII. 32.*

*Ibid. XIII. 21.* punisse, o li riprendesse. Avvegnachè la divina sapienza bastantemente punisce, e convince gli stolti con ritirarsi che fa da loro, senza neppur degnarsi di farsi da essi conoscere, e lasciarli nella loro cecità.

Se Gesucristo non è curioso nè di scienze, nè di novità del Mondo, molto meno ancora si cura di ricche vesti, e di preziosi utensili. Le volpi hanno le loro tane, ei va dicendo, e gli uccelli i loro nidi; ma il Figliuolo dell'uomo non ha un luogo, dove possa coricare il suo capo: *Vulpes foveas habent, & volucres Cœli nidos: filius autem hominis non habet ubi caput reclinet.* *Matt. VIII. 20.* Quindi sappiamo, ch'egli dorme in una barchetta, e sopra un guanciale altrui. Nè v'immaginate già, ch'egli si diletti di vedere sontuosi edifizj; perchè venendogli mostrati i nobili marmi, e la bellissima struttura del Tempio, lo rimira solamente per annunziare l'imminente distruzione di lui. *Marc. IV. 35. Matth. XXIV. 1.* In Gerusalemme così vaga, e così superba Città, altro non vede, che la sua prossima rovina, e i di lui occhi sono eccitati non a curiosamente mirarla, ma solamente a compiangerla.

Finalmente per atterrare la concupiscenza della carne, al piacere de' sensi oppone Gesù il suo Corpo tutto immerso nel dolore, i suoi omeri dalle battiture squarciati, la sua testa coronata di spine, e con una canna da spietate mani percossa, la faccia di sputi coperta, gli occhi moribondi, le guance da' sciaffi illividite, la lingua di fiele e d'aceto abbeverata; e quel che supera ogni altra cosa, l'ani-

ma

ma mesta per sino alla morte da terrori, da desolazioni, e d'angosce inaudite. Ingolfatevi pure ne' piaceri, o mortali; che il vostro Signore e col corpo, e coll'anima è tutto immerso nel dolore.

## CAPO XXXI.

Di questé parole di s. Giovanni: *A voi scrivo o padri, o giovani, o fanciulli*. Ricapitolazione di tutto il contenuto nel passo dello stesso Apostolo.

Essendo Gesù costituito in questi dolori, cosa dic' egli a noi? Nessun'altra cosa, se non quella, che il suo diletto Discepolo ci dice in suo nome: *Non amate il Mondo, nè le cose, che sono nel Mondo;* perchè colla mia croce l'ho coperto d'ignominia, e d'orrore; non amate le concupiscenze, che io ho caricate di maledizioni colla mia morte.

Non presumete di voi medesimi, perchè da ciò principia ogni peccato; da ciò pure vostra madre fu sedotta, e vostro padre colla prosunzione di se stesso vi ha perduti.

Non desiderate la gloria degli uomini, perchè ciò facendo avrete ricevuta la vostra mercede, ed altro non vi resterà da aspettare, che veri tormenti.

Non vi gloriate in voi stessi, perchè quanto v' attribuite delle vostre buone opere, tanto ne levate a Dio, che n'è l'Autore, e in oltre vi mettete nel luogo a lui dovuto.

Non

Non iscuotete il giogo della disciplina del Signore: non dite dentro a voi stessi a guisa di quel superbo orgoglioso: Io non servirò: *Non serviam*; perchè se non servite alla giustizia, sarete schiavi del peccato, e figliuoli della morte.

Jer. II. 20.

Non v'immaginate d'esser senza macchia, e non crediate, che Iddio si sia dimenticato de' vostri peccati, perchè ve ne siete dimenticato voi; mercechè il Signore vi riscuoterà da questo sonno, e vi dirà: Osservate le vostre vie in quella secreta valle: io v'ho seguitato da per tutto, ed ho numerati tutt'i vostri passi: *Vide vias tuas in convalle. Tu quidem gressus meos dinumerasti.*

Ibid. 23. Job. XIV. 16.

Non vi opponete a' saggi consigli, e non vi alterate, quando siete ripresi; essendo una somma superbia il sollevarsi contra la stessa verità, quando ella ci avvertisce, ed il calcitrare contra lo sprone.

Non cercate di saper molto; imparate la scienza della salute, perchè ogni altra scienza è vana, e come dice il Savio: In molta sapienza v'è molto furore, e molta indignazione. Chi aggiunge la scienza, aggiunge la fatica: *In multa sapientia multa indignatio; & qui addit scientiam, addit & laborem.*

Eccl. I. 18.

Non siate curiosi di cose vane, di novità, di politica, di ricchi vestiti, di superbi edifizj, di deliziosi giardini: Vanità delle vanità, e tutto è vanità: *Vanitas vanitatum.* La creatura a suo dispetto è soggetta alla vanità, *cuncta subjacent vanitati*, e resta da questa oppressa; per ciò dee sospirare dentro a se stessa sino a tanto, che si sia libe-

Eccl. I. 2.

Ibid. III. 19.

liberata da questa schiavitù, e che sia chiamata alla libertà de' figliuoli di Dio, *In libertatem filiorum Dei*: Non collocate il vostro affetto nell'ammassar tesori, e nel pascere gli occhi col vostro oro, e col vostro argento, perchè dove sarà il vostro tesoro, ivi sarà ancora il vostro cuore: *Ubi thesaurus vester est, ibi & cor vestrum erit*. Poi come potrete mai ascoltare la Chiesa, la quale in tutt'i sacrifizj, ch'ella offre, vi dice con tutta la forza: *Sursum corda*: Levate in alto il cuore?

*Rom. VIII. 21.*

*Matth. VI. 21.*

Non amate i sensuali piaceri, non fissate gli occhi sopra un lusinghevole oggetto, e ricordatevi, che Davide restò vinto per una sola occhiata.

*II. Reg. XI. 2.*

Non vi date a contentare il ventre, che aggrava il vostro cuore, nè vi date in preda al vino, che vi accende nel seno il fuoco della concupiscenza: il suo colore, dice il Savio, inganna vedendolo in un bicchiere, ma in fine vi punge, come un serpente: *Cum splenduerit in vitro color ejus, ingreditur blande, sed in novissimo mordebit, ut coluber*.

*Proverb. XXIII. 31.*

Non riponete il vostro diletto nel canto, che snerva il vigore dell'anima, come neppure nella musica, che serve agli amori, la quale per l'orecchie fa entrare nell'animo l'infingardaggine.

Non amate gli spettacoli del Mondo, che lo fanno parer bello, col coprirne la vanità, e le sozzure.

Non andate a teatri, perchè in quelli appunto, come nel Mondo, di cui sono una vera immagine, altro non v'è che concupiscenza della carne, o concupiscenza degli occhi, o superbia della vita; non

facendosi in quelli altro comparire, che le passioni sotto dilettevole apparenza, e non trovandosi in quelli altro piacere, che nell' eccitarle.

Non istimate, che sia esente da colpa lo scherzare, oppure il farsi giuoco delle altrui viziose passioni; perchè così si nutriscono le proprie. Chi al di fuori è uno spettatore de' vizj altrui, internamente n'è un vero attore, ed è con ciò ancor egli non men vizioso degli altri. I vizj sono a guisa delle malattie contagiose, e dalla finzione si vuol passare alla verità.

*A voi scrivo o padri, a voi o giovani, a voi o fanciulli*, dice s. Giovanni; parlando alle tre età: a' padri, che sono già vecchi, o prossimi alla vecchiaja; a' giovani, che sono nel vigore dell' età; ed a' fanciulli, che l'incominciano.

I. Joan. II. 12.

Voi, o vecchi, che nella vostra debole età riponete la gloria ne' vostri figliuoli, riponetela piuttosto in conoscere quello, ch'è sin dal principio Padre, ed in averlo insiememente per vostro Padre.

Ibid. 13.

Ed a voi, o giovani, s. Giovanni parla dicendovi ben due volte: Voi, che vi gloriate nella vostra forza, nella vostra vivacità, nel vostro impetuoso ardore, al qual volete, che ceda ogni cosa, dovreste in vece riporre la vostra gloria in vincere lo spirito maligno, che v' instilla negli animi ancor teneri tanti desiderj, altrettanto più perniziosi, quanto più sembrano grati e lusinghevoli.

Ibid.

Lasciate, o giovani, ch' io mi rivolga alquanto anche a' fanciulli, i pericoli de' quali sono pur troppo grandi, e poi ritornerò a voi. A voi dunque par-

parlo, o fanciulli, ch'io chiamo così per tenerezza; conciossiachè io non intendo di parlare a quelli, che sono ancor nelle fasce, e che non sono capaci d'ascoltarmi. Parlo dunque a voi, o fanciulli, che incominciate ad aver l'uso della ragione. Voi dunque, quando quella incomincia a spuntare, acquistate la cognizione del vostro vero padre, ch'è Iddio: onoratelo ne' vostri genitori: abbiate la carità nel cuore, ed avvezzatevi per tempo a lasciarvi correggere, istruire, ed indirizzare alla Sapienza. Lungi da voi quegli insegnamenti, che vi fanno cercare l'ostentazione, e le comparse; la vanità non sia in voi, nè l'allettamento, nè la ricompensa del bene, che fate; e sopra tutto non si pongano in ischerzo le vostre passioni: non si facciano nelle vostre case certe burlette da commedia; conciossiachè in sostanza questi scherzi non sono innocenti, sebben sieno tali in apparenza. Imparano pur troppo le fanciulle a conoscere, che debbono avere i loro amanti: ed i giovinetti pur troppo sono pronti a farne il personaggio. Nasce il vizio, senza che vi si pensi, e non si sa quando egli incominci a germogliare.

Eccomi ora, o giovani, nuovamente con voi. E' vero, che voi siete nel vostro vigore: *Fortes estis*; ma la vostra forza altro non è, che debolezza, s'ella non si fa conoscere in altro, che nell'ardore, e nella violenza delle vostre passioni. Faccia in voi permanenza la parola di Dio: voi, che incominciate ad intenderla, incominciate ancora a rispettarla; e se volete a tutti essere superiori, su-

perate, come sopra vi dissi, lo spirito maligno, che vi tende aguati colle sue tentazioni.

Ora ascoltatemi tutt' insieme, voi padri già avanzati in età, voi giovani, voi fanciulli, voi Cristiani quanti che siete; non amate il Mondo nè le cose, che sono nel Mondo; avvegnachè in lui non v'è cosa, che non sia amor de' piaceri; che non sia curiosità, ed ostentazione; e finalmente, che non sia superbia tanto nel male feconda, che soffoca la virtù ancor nascente, e perseguitandola di continuo la corrompe, non solo quando nasce, ma ancora quando sembra esser cresciuta e perfetta.

## CAPO XXXII.

*Della radice della triplice concupiscenza, ch' è l' amor di se stesso; al quale si dee opporre il santo, e puro amore di Dio.*

Ricordiamoci, infelici figliuoli d' Adamo, che dal lasciar Dio, nel quale è la sorgente, e la perfezione del nostro essere, ci siamo invaghiti di noi medesimi, e che in questo sventurato e cieco amore consiste il nostro originale difetto; ma principalmente nell' amore di questa propria eccellenza. Essendo che quest' amore è quello, che ci fa veramente diventare Dei di noi stessi, idolatri de' nostri pensieri, delle nostre opinioni, de' nostri vizj, delle nostre stesse virtù, e ci rende incapaci di servirci bene, non dico de' falsi beni del Mondo, ch' esercitaro sopra di noi un assoluto comando,

do,

do, ma ancora de' veri beni, che vengono da Dio, perchè in vece di farci alzare la mente a quello, che ce li dà, per congiungerci a lui, noi ci affezioniamo ad essi in modo tale, come se fossero nostri proprj, o come se noi ne fossimo gli autori. Il nostro libero arbitrio, che ha ingannati i nostri primi genitori, inganna ancor noi: e perchè voi, o mio Dio, avete voluto, ch'egli concorra a questa vostra grand'opera, ch'è la nostra santificazione, non riflettendo esso, che voi, o motor secreto, siete quegli, che gl'inspirate la buona elezione, che da esso si fa, si ferma in se stesso, e stima essere qualche cosa, ancorchè sia nulla.

Santificateci veramente, o mio Dio, sicchè siamo Santi non a' nostri occhi, ma agli occhi vostri: nascondeteci a noi medesimi, sicchè non ci troviamo più se non in voi solo.

Io mi sono alzato la notte con Davide per vedere i vostri Cieli, che sono l'opera delle vostre mani, e per rimirare la luna e le stelle fondate da voi. Che cosa ho io mai veduta, o Signore, e che ammirabile immagine degli effetti della vostra infinita luce non mi s'è fatta vedere! Mentre il Sole a gran passi s'avanzava, conosceasi la prossima sua venuta da una certa candidezza, che d'ogni intorno spargevasi. Essendo poi le stelle sparite, fassi la luna vedere sì vagamente adorna d'un bel colore d'argento, che gli occhi ne sono grandemente appagati. Sembra ella di voler onorare il Sole facendosi veder luminosa, e risplendente da quella parte, che verso lui è rivolta. Ma tutto il restante è te-

nebroso, ed oscuro, ricevendo ella solamente in forma di mezzo cerchio un bellissimo splendore da' raggi del Sole, come dal padre della luce. Quando egli la mira da quella parte, ella riceve una tintura di lume; e quanto più la rimira, tanto più in lei s' accresce la luce. E allorchè la guarda tutta intera, allora ella è nel sommo del suo splendore; ed a misura, ch' ella è più luminosa, maggior è l' onore, ch' ella rende a quello, che le presta la luce. Ma deesi qui osservare un nuovo omaggio, ch' ella rende al suo celeste illuminatore. Mercechè quanto più egli s' avvicina, tanto maggiormente ella sparisce, mancandole a poco a poco il suo chiarore; cosicchè quando il Sole si è del tutto alzato sopra il nostro orizzonte, dileguasi affatto la pallida, e debole luce di lei, e perdesi, e resta quasi assorta nello splendore di quel grande pianeta. E' agevole cosa il conoscere, ch' ella non ha perduta la sua luce per la vicinanza del Sole, che la illuminava; ma ciò proviene, perchè è di ragione, che un picciolo pianeta ceda al maggiore, e che un debole lume si confonda col più grande. Quindi è, che dopo il levar del Sole sparisce in Cielo la crescente luna, che per l' addietro era forse tra l' altre stelle la più risplendente.

Mio Dio, eterna luce, quanto sin qui si è detto di quel pianeta, è tutto figura di quel che accade all' anima mia quando l' illuminate. Ella è solamente illuminata da quel lato, che voi la rimirate, non essendo altro, che tenebre in quelle parti, dove non giungono i vostri raggi. E allorchè succede,

che

che questi manchino del tutto, ne siegue allora una total' ecclisse, ed un' intera oscurità. Che debbo dunque io fare, o mio Dio, se non riconoscere, che tutto il lume, ch' io ricevo, viene da voi? Se voi volgete altrove la vostra faccia, noi restiamo circondati da una notte tremenda, essendo voi solo il lume della nostra vita. Il Signore è la mia luce, e la mia salute, di che temerò io? Il Signore è il protettore della mia vita, di chi paventerò io? *Dominus illuminatio mea & salus mea, quem timebo? Dominus protector vitæ meæ, a quo trepidabo?* Noi siamo di quelli, a' quali scrive l'Apostolo: Altre volte voi eravate tenebre, ma ora siete luce nel Signor nostro: *Eratis enim aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Quasi che avesse voluto dire: Se voi foste stati risplendenti, pieni di santità, di virtù, e di verità da per voi stessi; e se voi medesimi foste stati la vostra luce, non sareste mai stati nelle tenebre, e la luce mai non v'avrebbe lasciato. Ma ora potete ben conoscere da' vostri falli, che non potete essere illuminati, se non da un lume esteriore, e che discende dal Cielo, di maniera che se voi siete luce, lo siete solamente nel nostro Signore.

*Psalm. XXVI. 1.*

*Ephes. V. 8.*

O luce incomprensibile, che illuminate ogni uomo, che viene nel Mondo, ma quelli in particolare, de' quali è scritto: Camminate come figliuoli della luce: *Ut filii lucis ambulate.* Oltre l'omaggio, che vi dobbiamo di riferire a voi tutta la luce, e tutta la grazia, ch'è in noi, come proveniente unicamente da voi, che siete il vero Padre de' lumi;

*Ibid.*

noi vi supplichiamo di far sì, che la nostra luce, qualunque ella sia, si perda nella vostra, e svanisca al vostro cospetto. Ogni lume creato, o Signore, e che per consegnenza non è voi, ancorchè venga da voi, dee farvi il sacrifizio di annichilarsi in vostra presenza, e disparire principalmente a' nostri proprj occhi: di modo che se pur v'è qualche lume in noi, non lo veggiamo in noi stessi, ma in quello, (Gesucristo) che ci avete dato, perchè sia la nostra sapienza, la nostra giustizia, la nostra santità, e la nostra redenzione; acciocchè quegli, che si gloria, non si glorj in se medesimo, ma unicamente nel nostro Signore: *Qui gloriatur, in Domino glorietur.*

*II. Cor. X. 17.*

Ecco il sacrifizio, che vi offro, o mio Dio, e la pura obblazione della nuova alleanza, che dee offerirvisi in Gesucristo, e per Gesucristo in tutta la terra. Ve la offerisco dunque, o Dio vivo ed eterno, tante volte, quante io respiro; e voglio offerirvela tante volte, quante io penso, e desidero di non pensare, che a voi, e che voi siate tutto il mio amore, perchè del tutto a voi son debitore. Voi siete non solo la luce degli occhi miei, ma ancora, se io apro gli occhi per veder la luce da voi presentatami, me ne inspirate voi stesso la volontà.

Signor mio, dal quale ho ricevuto il tutto, vi amerò per sempre: vi amerò, mio Dio, che siete la mia forza. Accendete in me questo amore: inviatemi dal sommo de' Cieli, e dal vostro eterno seno il vostro Spirito Santo, quel Dio d'amore, che fa un sol cuore, ed una sol' anima in quelli, che so-

no

no da voi santificati. Sia egli l'invisibile fiamma, che consumi il mio cuore con un santo e puro amore; con un amore, che non prende nulla per se, nè anche la menoma compiacenza; ma che riferisce a' voi tutto il bene, che riceve da voi.

O Dio, non v'è altro, che il vostro Spirito, che possa operare questa maraviglia. Sia egli in me a guisa d'un ardente carbone, il quale talmente purifichi le mie labbra, ed il mio cuore, che in me non vi sia più niente del mio; e l'incenso, che io accenderò innanzi a voi, non tantosto abbia toccato quel fuoco, il quale voi accenderete nell'intimo del mio cuore, che nulla in me più restando, tutto verso il Cielo si esali in vapore, perchè egli sia a voi un odore gradito. Fate, che io non mi rallegri in altri, che in voi, in cui solo voglio riporre tutta la mia felicità, e la mia vita, ora, e ne' secoli de' secoli. Amen, Amen.

*Fine del Trattato della Concupiscenza.*

IN-

# INDICE



Ca-

ma-

F I N E.